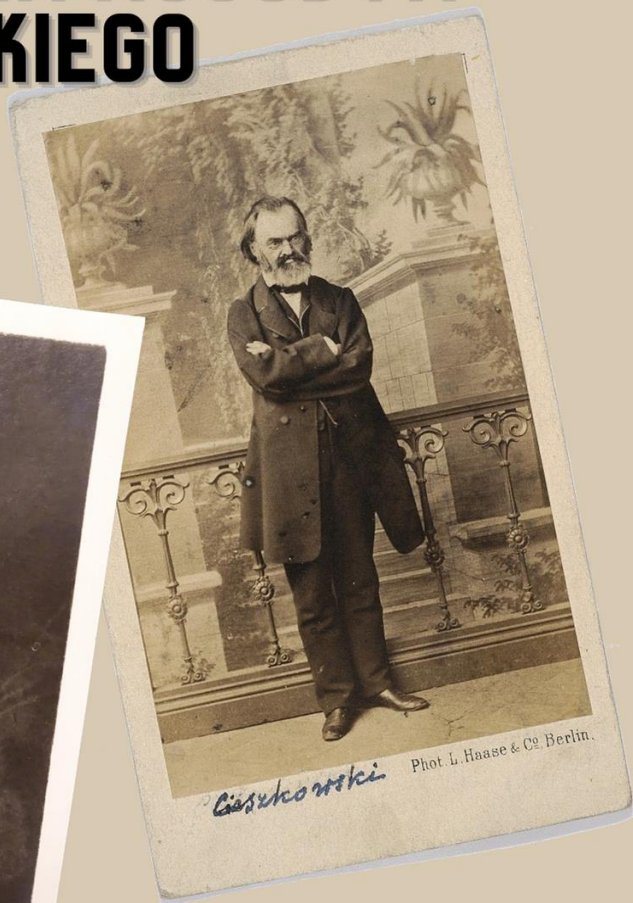
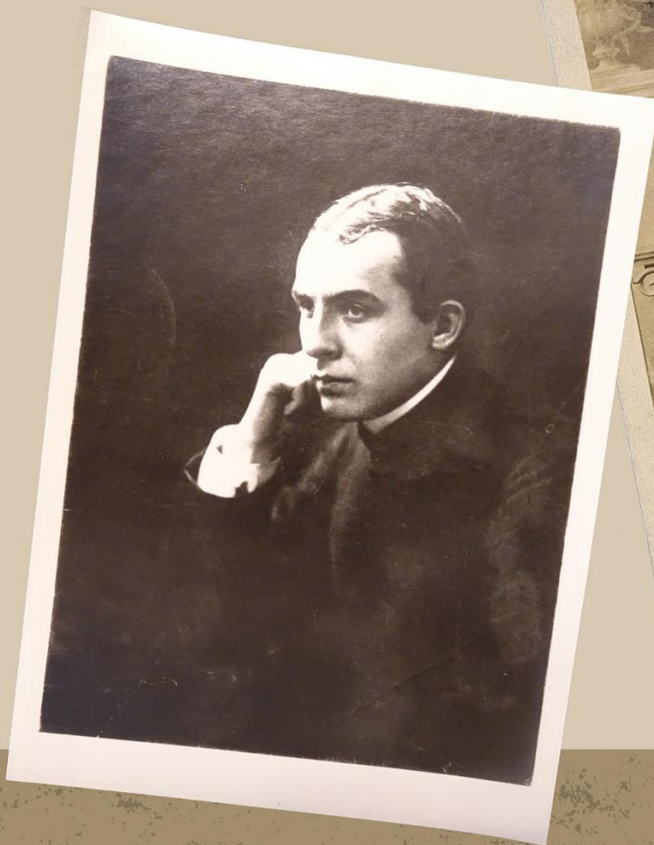




# PRYNCPYIA METAFIZYCZNE I DIALEKTYKA AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO



**X. AUGUSTYN JAKUBISIAK**

---

**PRINCIPES DE LA MORALE  
D'APRES  
AUGUSTE CIESZKOWSKI**



---

**PRINCIPES DE LA MORALE  
D'APRES  
AUGUSTE CIESZKOWSKI**

**X. AUGUSTYN JAKUBISIAK**

OPRACOWANIE  
**BARTŁOMIEJ K. KRZYCH**

FUNDACJA „DZIEŃ DOBRY! KOLEKTYW KULTURY”  
Siemianowice Śląskie 2022

## **OPRACOWANIE**

Bartłomiej K. Krzych

© Copyright by Bartłomiej K. Krzych 2022

© Copyright by Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury” 2022

ISBN: 978-83-959241-8-7 (druk)

ISBN: 978-83-959241-9-4 (e-book, PDF)

ISBN: 978-83-964080-0-6 (e-book, EPUB)

ISBN: 978-83-964080-1-3 (e-book, MOBI)

WYDANIE PIERWSZE

KOREKTA – Matylda Zatorska

OKŁADKA – Kamil M. Wieczorek

## **WYDAWCA**

Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury”

ul. Lampego 6/8

41-608 Świętochłowice

[fundacjaddkk@gmail.com](mailto:fundacjaddkk@gmail.com)

Zdjęcia na okładce:

– Archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3470,

– L. Haase, portret Augusta Cieszkowskiego, ok. 1865 (POLONA).

STRONA INTERNETOWA KSIĄŻKI: [www.cieszkowski.fr](http://www.cieszkowski.fr)

Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2018–2021, jako projekt badawczy w ramach programu „Diamentowy Grant” na podstawie decyzji nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 18 lipca 2018 r. (umowa nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 7 września 2018 r.). Oficjalna strona internetowa projektu: [www.augustyn-jakubisiak.pl](http://www.augustyn-jakubisiak.pl)

## SŁOWO WSTĘPNE

Oddajemy do rąk polskiego czytelnika doktorat ks. Augustyna Jakubisiaka poświęcony postaci i myśli hrabiego Augusta Cieszkowskiego. Jest to rozprawa nieznaną szerszemu gronu badaczy filozofii polskiej oraz spuścizny ideowo-historycznej Cieszkowskiego.

Praca ta do tej pory funkcjonowała wyłącznie jako maszynopis w zaledwie 4 różniących się od siebie kopiach znajdujących się w trzech różnych paryskich bibliotekach. Nie była również dostępna online.

### I. Augustyn Jakubisiak i doktorat o Cieszkowskim

Książd Augustyn Jakubisiak (ur. 1884, zm. 1945) – ojciec polskiej inteligencji w Paryżu i pierwszy wykładowca filozofii na Uniwersytecie Zagranicą (późniejszy Polski Uniwersytet na Obczyźnie), nietuzinkowy myśliciel okresu dwudziestolecia międzywojennego<sup>1</sup> – podejmował w swych licznych i zakrojonych na sze-

---

<sup>1</sup> Aktualny stan badań nad spuścizną Augustyna Jakubisiaka jest przedstawiony na stronie [www.augustyn-jakubisiak.pl](http://www.augustyn-jakubisiak.pl), został także opisany w: B. Krzych, *Książd Augustyn Jakubisiak – słowo o zapomnianym polskim myślicielu i badaniach nad jego spuścizną*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2018, t. XV, nr 1, s. 113–125. Tam też zawarto bibliografię dzieł Jakubisiaka oraz najważniejszych opracowań poświęconych jego osobie i myśli. O wpływie i znaczeniu myśli polskiego duchownego świadczy wiele faktów, by wspomnieć tylko, że 1) za pracę *Essai sur les limites de l'espace et du temps* (zob. przypis 3) otrzymał wyróżnienie od Francuskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych; 2) jego dyskusja z Janem Łukasiewiczem dotycząca logistyki pozwoliła zainicjować jedną z najważniejszych współczesnych dyskusji o relacjach filozofii i logiki (por. J. Woleński, *Szkola Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Scholar, Warszawa 1997, s. 134; oraz przede wszystkim: B. Krzych, *Dispute Over Logistic Between Jan Łukasiewicz and Augustyn Jakubisiak. Why Was it Important?*, „Studia Humana” 2019, nr 2, s. 16–24.); 3) posiadał grono oddanych uczniów, którzy propagowali i powoływali się na jego poglądy, np. Irena Gałęzowska w pracach: *Na rozdrożu socjologizmu*, Księgarnia L. Fiszera, Łódź-Katowice 1928 i *Ferment snobizmu. Studium krytyczne*, Wydawnictwo Ludwika Fiszera, Warszawa-Łódź-Katowice

roka skął badaniach również kwestie filozofii polskiej. Na ten temat napisał kilka dzieł<sup>2</sup>, wśród nich nigdy niewydaną pracę poświęconą myśli religijno-etycznej Augusta Cieszkowskiego – *Principes de la morale d'après August Cieszkowski (Les principes métaphysiques et dialectique de Cieszkowski)*.

Jest ona jego rozprawą doktorską obronioną w 1912 roku w Instytucie Katolickim w Paryżu. Jakubisiak podejmuje w niej temat relacji poglądów Cieszkowskiego do doktryny i nauczania Kościoła katolickiego (nieśmiertelność duszy, Bóg jako osoba, relacja Stwórcy ze stworzeniami, wolna wola a boska wszechwiedza), zwłaszcza w kontekście ówczesnych prądów myśli ateistycznej. Odnajduje w nich m.in. panteizm i determinizm, który zwalczał w swych późniejszych pismach razem z indeterminizmem – formułował w ich miejsce filozofię autodeterministyczną, którą na poziomie antropologicznym można określić jako przyczynowość indywidualną (nadrzędna wartość jednostki i konkretyzm ontologiczny)<sup>3</sup>.

Polski duchowny doszukuje się zasad moralnych we wspomnianych wyżej metafizycznych założeniach filozofii Cieszkowskiego. Analizuje je w ramach współczesnych sobie dyskusji

---

1932. Po śmierci filozofa uczniowie i przyjaciele powołali do życia Komitet Wydawniczy Dzieł Augustyna Jakubisiaka, który opublikował kilka jego dzieł.

<sup>2</sup> Augustyn Jakubisiak, *Polska myśl filozoficzna*, b.w., Grenoble 1941 (współczesne wydanie: Augustyn Jakubisiak, *(Moja) polska myśl filozoficzna*, opracowanie: Bartłomiej K. Krzych, Fundacja dd!kk, Siemianowice Śląskie 2020), a także niewydany do tej pory doktorat o Cieszkowskim oraz praca poświęcona myśli Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, zwłaszcza koncepcji Absolutu (dwa rękopisy w języku francuskim bez tytułu), 1912–1914: Archiwum Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu, akc. 3432 (*mémoire* przedstawione w 1914 roku na paryskiej Sorbonie). Ponadto o filozofii polskiej Jakubisiak mówił w czasie licznych wykładów, przemówień i konferencji zarówno w Polsce, jak i we Francji.

<sup>3</sup> Dzieła, w których Jakubisiak rozwija swoją myśl: *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, Presses Universitaires de France, Librairie F. Alcan, Paris 1927 (polskie wydanie w początkowych etapach opracowania); *La pensée et le libre arbitre*, Librairie J. Vrin, Paris 1936; *Vers la causalité individuelle*, Société Historique et Littéraire Polonaise, Paris 1947.

filozoficzno-teologicznych, również w związku z zyskującymi wówczas popularność teoriami naukowymi (ewolucja biologiczna, mechanika kwantowa)<sup>4</sup>.

Centralnym tematem doktoratu Jakubisiaka – podobnie jak głównego dzieła Cieszkowskiego, które poddaje analizie, trytomowego *Ojciec nasz* – jest temat wolności i wolnej woli, który będzie podejmował, rozwijał i przekuwał we własny system filozoficzno-teologiczny aż do przedwczesnej śmierci, po której ukaże się „dzieło jego życia”, czyli *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki* (Paryż 1948), będące – *nomen omen* – wykładem i filozoficzno-teologiczną interpretacją modlitwy „Ojciec nasz”.

Rozprawa Jakubisiaka, jakkolwiek napisana ponad wiek temu, może stanowić ważny element dzisiejszych rozważań nie tylko nad myślą Augusta Cieszkowskiego, ale również badań prowadzonych nad filozofią polską, jej historią i recepcją, zwłaszcza w XIX i XX wieku.

Oryginał pracy Jakubisiaka nigdy nie został wydany (w obiegu funkcjonował wyłącznie jako maszynopis), był jednak uwzględniany we współczesnych badaniach nad myślą i spuścizną Augusta Cieszkowskiego<sup>5</sup>. Nie doczekał się przekładu na język polski (także translacji fragmentarycznych). W rodzimych badaniach nad myślą Cieszkowskiego jest notorycznie pomijany, nawet w tych pracach, w których rozważania Jakubisiaka należałoby choć wspomnieć<sup>6</sup>.

Badacze polskiej myśli filozoficznej zaznaczają, że dzieło polskiego duchownego pozostaje niesłusznie zapomniane<sup>7</sup>. Do-

---

<sup>4</sup> Por. S. Borzym, *Katholizismus und Cieszkowski. Pseudophilosophische Kontroverse*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 1999, nr 13, s. 106–107.

<sup>5</sup> A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Springer Science & Business Media, London 1979, s. 7, 316; tenże (red.), *Selected Writings of August Cieszkowski*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne 1979, s. 162.

<sup>6</sup> P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

<sup>7</sup> S. Borzym, *Katholizismus und Cieszkowski...*, dz. cyt., s. 106.



maga się ono nie tylko upublicznienia, ale i udostępnienia polskim odbiorcom, przede wszystkim badaczom zajmującym się rodzimą filozofią<sup>8</sup>.

## II. Maszynopisy

Przeprowadzone do tej pory badania i kwerendy pozwalają na wniosek, że istnieją 4 zasadniczo tożsame kopie doktoratu Jakubisiaka. Każda z nich znajduje się w innym miejscu i posiada inne edytorskie opracowanie – jakkolwiek wszystkie są maszynopisami.

Oprócz tego w Archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu znajdują się dokumenty stanowiące fragmentaryczne części przedstawionej do obrony pracy – odręczne notatki, maszynopisy poszczególnych rozdziałów i podrozdziałów z odręcznymi notatkami, niekiedy pisanymi ręką inną niż autora. W tym miejscu odnieśliśmy się wyłącznie do kompletnych i ukończonych wersji pracy polskiego filozofa.

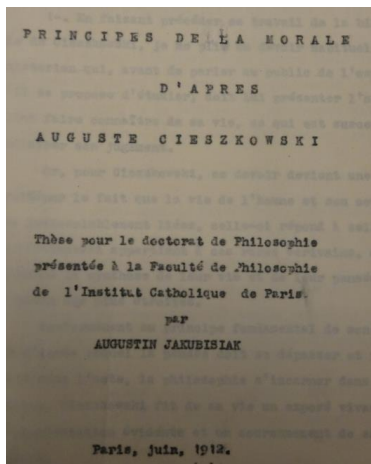
Lista dostępnych maszynopisów:

1. Archiwum Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu: Augustyn Jakubisiak, *Principes de la morale d'après Auguste Cieszkowski* (maszynopis), thèse de doctorat, Institute Catholique, Paris 1912: akc. 3475 (akc. 3430: druga wersja maszynopisu – nanoszone notatki, brak spisu treści, użyty papier oraz styl drukarski jednoznacznie świadczą o tym, że jest to wersja wcześniejsza od tej z akcesji 3475 oraz kopii złożonych w Instytucie Katolickim i Sorbonie)<sup>9</sup>.

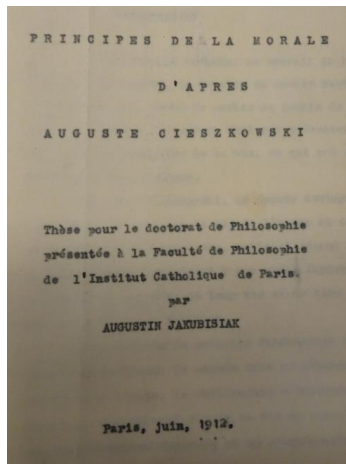
---

<sup>8</sup> B. Krzych, *Ksiądz Augustyn Jakubisiak...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>9</sup> Zob. *Inwentarz rękopisów Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu*, red. M. Wrede, t. III, Paryż–Warszawa 1994, s. 264, 255.



Strona tytułowa maszynopisu z akcesji 3430. Źródło: własne.



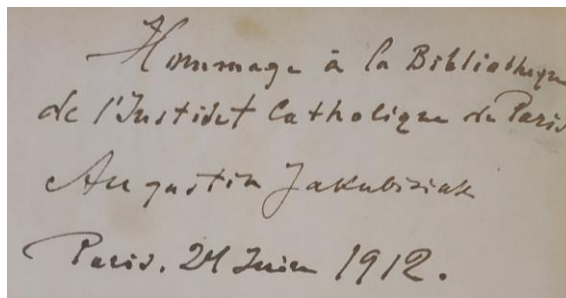
Strona tytułowa maszynopisu z akcesji 3475. Źródło: własne.

- Institut Catholique de Paris, Bibliothèque Universitaire de Fels: Augustin Jakubisiak, *Principes de la morale d'après Auguste Cieszkowski*, thèse de doctorat, faculté de philosophie, 1912: Thèses ICP, cote 9099 Ph. 12 [1518]<sup>10</sup> – warto odnotować, że na stronie przedtytułowej tego egzemplarza autor napisał dedykację:

*W holdzie Bibliotece  
Instytutu Katolickiego w Paryżu  
Augustyn Jakubisiak  
Paryż, 24 czerwca 1912.*

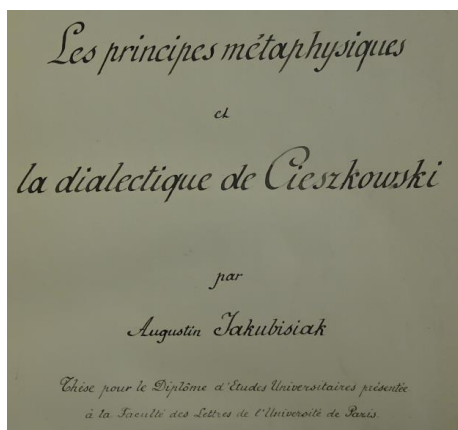
---

<sup>10</sup> Zob. <https://opac.icp.fr/opac/resource/principes-de-la-morale-dapres-auguste-cieszkowski/ICP0545356> [dostęp: 31.12.2021].



Dedykacja na stronie przedtytułowej kopii doktoratu złożonej przez ks. Augustyna Jakubisiaka w Instytucie Katolickim w Paryżu (jw.).  
Źródło: własne.

3. Augustin Jakubisiak. «Les principes métaphysiques et la dialectique de Cieszkowski» : diplôme d'études universitaires de la Faculté des lettres de l'Université de Paris, session de mai 1912, Manuscrits et archives de la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne (Paris), MS 1948<sup>11</sup> – uwagę zwraca ozdobnie i odręcznie wykonana strona tytułowa:



Fragment strony tytułowej maszynopisu z archiwum biblioteki sorbońskiej.  
Źródło: własne.

---

<sup>11</sup> Zob. <http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=UNIA16768> [dostęp: 31.12.2021].

### III. Informacje o edycji

Niniejsza edycja jest pierwszą wydaną drukiem wersją doktoratu ks. Augustyna Jakubisiaka poświęconego myśli i osobie Augusta Cieszkowskiego, przedstawionego i obronionego w Instytucie Katolickim w Paryżu w 1912 roku.

Jej podstawą jest maszynopis z Archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu (akcesja 3475). Jest to podyktowane przede wszystkim udzieleniem przez dyrektora Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu, prof. Kazimierza Piotra Zaleskiego pozwolenia na przedruk w ramach projektu „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)” (informacje: [augustyn-jakubisiak.pl](http://augustyn-jakubisiak.pl)).

Zasadniczo wszystkie maszynopisy są tożsame w zakresie treści, różnią się jednak drukarsko i typograficznie. Treść wydawanego w tej edycji maszynopisu była porównywana i konsultowana z pozostałymi maszynopisami, zwłaszcza w tych miejscach, które były nieczytelne. Należy mieć jednak na uwadze, że nie była to praca spełniająca ściśle wymogi komparastyki i w swej zasadniczej treści niniejsza edycja opiera się na ww. maszynopisie.

Dokonano nielicznych i kosmetycznych ingerencji w ortografię i gramatykę oryginalnego tekstu Jakubisiaka (tam, gdzie odnaleziono ewidentne błędy), jakkolwiek należy pamiętać, że powstawał on w czasach, gdy pisany język francuski różnił się od używanego aktualnie – stąd współczesnego czytelnika mogą niekiedy alarmować niektóre przecinki lub porządek zdań (u Jakubisiaka widać również wpływ konstrukcji ówczesnego pisanego języka polskiego, można pokusić się nawet o mało zaskakujące stwierdzenie, że używając francuskiego, wyrażał myśli konstruowane po polsku).

W nawiasach kwadratowych w tekście znajdują się numery stron maszynopisu. Zachowano oryginalny układ treści.

Zrezygnowano z osobnej numeracji przypisów dla każdej ze stron – taką metodę zapisu stosowano w maszynopisie – na rzecz przypisów numerowanych w sposób ciągły.

Niniejsza edycja nie pretenduje do miana pracy naukowej – jej celem jest przede wszystkim udostępnienie szerszemu gronu badaczy pracy (doktoratu) Jakubisiaka, popularyzacja jego osoby i dzieła oraz zachęta do dalszych pogłębionych badań nad jego spuścizną, zwłaszcza licznymi i tylko wstępnie uporządkowanymi dokumentami, które po nim pozostały i są przechowywane w archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu.

Bartłomiej K. Krzych

## [1] INTRODUCTION

1. En faisant précéder ce travail de la biographie de Cieszkowski, je me plie au devoir habituel de l'historien qui, avant de parler au public de l'œuvre qu'il se propose d'étudier, doit lui présenter l'auteur et lui faire connaître de sa vie, ce qui est susceptible d'éclairer son jugement.

Or, pour Cieszkowski, ce devoir devient une nécessité par le fait que la vie de l'homme et son œuvre sont indissolublement liées, celle-ci répond à cella-là, car Cieszkowski appartient à ces rares écrivains, qui ont amené la synthèse de leur vie et de leur pensée, à une union des plus étroites.

Conformément au principe fondamental de son système d'après lequel la pensée doit se dépasser et ressentir dans l'acte, la philosophie s'incarner dans la pratique, Cieszkowski fit de sa vie une exposé vivant, une manifestation évidente et un couronnement de sa philosophie.

Scinder ce tout de la pensée et de la vie, étu[2]dier exclusivement l'une ou l'autre, c'est contredire la vérité historique.

Toutefois, étant donné le but du travail présent et aussi la rare fécondité des œuvres sociales dans les quelles se répandit cette vie, je me bornerai à l'esquisser et à énumérer seulement les principales de ses œuvres.

J'ai surtout à envisager son œuvre théorique. En ce qui concerne cette dernière je m'appliquerai spécialement aux principes de la philosophe de Cieszkowski laissant aux spécialistes l'analyse de ses travaux sociologiques.

2. Le comte Auguste Cieszkowski, descendant d'une famille noble, naquit à Sucha, en Pologne russe, à huit lieues de Varsovie, le 12 septembre 1814.

Il eut à l'âge de 5 ans comme institutrice la baronne La Haye, qui venait de quitter la maison de Sigismond Krasinski, la future gloire de la poésie romantique de la Pologne.

Grâce à la baronne La Haye, Cieszkowski s'approcha du jeune Krasinski, dont l'amitié eut une grande influence sur sa vie.

C'est dans la maison paternelle que non seulement il fit ses premières études, mais encore ses études secondaires, dont le programme fut des plus soignés et des plus étendus.

Dès sa prime jeunesse Cieszkowski, à côté d'une extrême sensibilité le faisant participer avidement à la vie extérieure, manifesta un attrait irrésistible pour les spéculations philosophiques.

Cet attrait le détermina à l'âge de 20 ans à partir pour Berlin, où, depuis 1825, régnait Hegel. Berlin ne cessa d'être encore le foyer, le centre de la vie philosophique, laquelle s'inspirait uniquement de sa méthode absolue et de son autorité inébranlable.

La chaire de philosophie, laissée vacante par la mort de Hegel, en 1831 fût occupée par un de ses disciples les plus ardents : Charles-Louis Michelet. Et c'est à ses cours qu'assista Cieszkowski.

L'attrait de la philosophie hegelienne fût irrésistible pour l'intelligence de Cieszkowski. La méthode « absolue » lui promettait d'expliquer le tout de la pensée aussi bien que de l'être, lui parût incontestablement vraie. Il l'adopta très vite, et, tout imprégné d'elle, se mit à envisager sous le même angle de vision toutes les sciences et surtout l'histoire.

En 1839 Cieszkowski quitta l'Allemagne et partit pour la France et l'Angleterre. Pour compléter sa formation le futur philosophe polonais passa en Italie, où il [4] demeura la moitié d'une année, jusqu'au commencement du mois de mai 1840.

Plein d'observations et d'impressions, après quelques années de voyage à l'étranger, Cieszkowski revint en Pologne et dès son arrivée se mit au travail intellectuel et à l'action sociale.

Immédiatement après son retour Cieszkowski fonda à Varsovie une revue mensuelle qui existe encore et qui s'appelle « Bibliothèque de Varsovie »<sup>1</sup>. Il en fut au début membre du comité de rédaction et en devint bientôt après le rédacteur en chef. La « Bibliothèque de Varsovie » parut dès le début de son existence comme une des meilleures et des plus sérieuses revues philosophiques et scientifiques de la Pologne.

En 1847 Cieszkowski quitta à nouveau la Pologne russe et s'installa définitivement dans le Grand Duché de Posen.

Ici plus encore que dans le Royaume il partagea sa vie entre des travaux spéculatifs d'ordre philosophique ou économique, et l'action sociale.

Deux ans après son arrivée à Posen Cieszkowski fut élu député du parlement prussien, où il fut d'ailleurs réélu plusieurs années de suite. Grâce à son intelligence, [5] à sa haute impartialité et à sa droiture, il fut fréquemment choisi comme président de la fraction polonaise du parlement prussien.

La première action du nouveau député fut le rappel des droits que le gouvernement prussien avait promis de consentir au Grand Duché de Posen.

En 1852 Cieszkowski proposa à la Diète prussienne de fonder une université et en même temps exprima ses opinions à propos de la question de l'éducation en général<sup>2</sup>.

En 1855 il donna un nouveau livre relatif à l'éducation des enfants de l'école primaire<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Biblioteka Warszawska.*

<sup>2</sup> Ses opinions sont contenues dans le livre intitulé : *Zwei Anträge... die Posener Universität und Unterrichtsfrage betreffen*, Posen, 1852.



En 1857 Cieszkowski parvint à fonder à Posen la « Société des Amis des Sciences », ce qu'il rêvait de faire depuis 1843. Il en fut le président et le resta jusqu'en 1867.

Cieszkowski s'intéressait vivement à tout ce qui pouvait augmenter l'industrie et en général le développement économique du pays. Pour protéger l'agriculture il fonda à Żalików, près de Posen, une école d'agriculture [6] qui se développa considérablement jusqu'en 1878, où elle fut fermée, sacrifiée par la crise du fameux Kulturkampf de Bismarck.

Ne pouvant pas énumérer ici toutes les œuvres d'ordres divers de cette vie fertile, je me bornerai à cette observation générale qu'il n'y avait rien dans le domaine de philosophie ou des sciences, ni dans celui de la vie politique et sociale, qui n'intéressât Cieszkowski et où il n'exprimât ses opinions.

Jusqu'aux derniers jours de sa vie il garda et sa perspicacité d'esprit et une vive sympathie pour tout ce qui concernait le bien-être social.

Il mourut en 1894 à Wierzenica près de Posen.

**3.** Il est impossible de donner dès à présent une liste complète des œuvres écrites par Cieszkowski. Beaucoup d'entre elles furent laissées inachevées par l'auteur lui-même. D'autres, terminées, sont encore en manuscrits à la bibliothèque de l'auteur à Wierzenica près de Posen.

Enfin parmi celles qui ont vu le jour il y en a qui ne sont publiées qu'en partie. Parmi celles qui sont parvenues à ma connaissance je citerai : « Prolegomènes à l'Historiosophie »<sup>4</sup>.

[7] Ce livre écrit en allemand fut publié à Berlin en 1838, c'est-à-dire lorsque l'auteur n'avait encore que 24 ans. Les Prolegomènes sont un essai d'adaptation de la méthode dialectique à l'étude de

---

<sup>3</sup> *Antrag zu Gunsten der Kleinkinderbewahranstalten als Grundlage der Volkserziehung*, Posen.

<sup>4</sup> *Prolegomena zur Historiosophie*.

l'histoire. Déjà ce premier travail accuse l'originalité de la pensée du jeune philosophe et sa différence avec celle de Hegel, malgré le point commun de départ.

En adoptant la même méthode et le même principe que Hegel, Cieszkowski aboutit à des conclusions opposées à celles du philosophe allemand. Par application stricte de la méthode dialectique à l'histoire, Cieszkowski arrive à l'idée d'un organisme entier de la vie de l'humanité, où l'avenir n'est point exclu, et où il apparaît comme déterminable par l'activité libre de l'esprit humain

Par là même à la philosophie absolue de la pensée adoptée par Hegel, Cieszkowski substitue sa philosophie de la volonté, qui dépasse la première tout en l'impliquant.

En 1839 Cieszkowski publie en français la meilleure de ses œuvres économiques sous le titre : « Du Crédit et de la Circulation »<sup>5</sup>. L'auteur y indique un moyen nouveau d'augmenter la production par la circulation du capital.

[8] Devenu le rédacteur en chef de la revue « Bibliothèque de Varsovie », Cieszkowski commence dans le second numéro de la revue un long article intitulé : « Essai sur la philosophie des Ioniens, comme introduction à l'histoire de philosophie »<sup>6</sup>.

Ici encore plus que dans les Prolegomènes, Cieszkowski accentue les points faibles du système de Hegel, tout en reconnaissant sa grande importance pour le développement de la philosophie.

Le philosophe polonais critique le point de départ de la logique de Hegel. Ce point de départ c'est la catégorie de la qualité, envisagée par Hegel comme inférieure à celle de la quantité. D'après Cieszkowski il en est autrement : « La quantité est une catégorie incontestablement inférieure, plus pauvre et plus abstraite que la

---

<sup>5</sup> I<sup>ère</sup> édition 1839; III<sup>ème</sup> édition 1884, chez Guillaumain à Paris.

<sup>6</sup> *Rzecz o filozofii jońskieej, jako wstęp do historii filozofii*, Bibl. de Vars., t. I, pp. 287-306, 536-561 ; Varsovie, 1841.

qualité ; par conséquent dans l'ordre logique, c'est par la quantité qu'il faut commencer ».

Cette différence dans la considération de l'ordre des catégories pourrait produire un changement important dans l'étude de la logique elle-même, car, en prenant la quantité pour une catégorie logiquement première, on considérerait toutes les mathématiques comme la partie fon[9]damentale de la logique elle-même, et on commencerait le système entier du savoir non par les déterminations ontologiques, trop essentielles pour le commencement, mais par les nombres et les rapports purement formels<sup>7</sup>.

Cieszkowski ne développait pas davantage cette pensée, mais l'appliquait à l'étude de l'histoire de la philosophie.

A l'inverse de Hegel, considérant pour le début de la philosophie la doctrine de Pythagore, en tant que fondée sur la catégorie de la quantité, Cieszkowski prend la philosophie des anciens Ioniens (Thalès, Anaximandre et Anaximène) « pour le commencement du commencement, pour le portique de l'édifice de la philosophie ».

Ce travail n'est pas achevé. L'auteur termine sur la philosophie d'Anaximandre.

En 1842 Cieszkowski publie le traité polémique contre son ami et ancien professeur, Charles-Louis Michelet. Dans ce traité, le philosophe polonais défend l'immortalité de l'âme et la personnalité de Dieu, mises en doute par Michelet et toute l'extrême gauche de l'école de Hegel. Le travail s'intitule : « Dieu et Palingénésie »<sup>8</sup>.

Le traité se composait de deux parties : une négati[10]ve, qui contenait l'exposé et la critique de la doctrine de Michelet, et l'autre positive, où l'auteur exposait sa propre doctrine.

---

<sup>7</sup> Nous retrouvons chez Auguste Comte la même idée.

<sup>8</sup> *Gott und Palingenesis*, Berlin, 1842.

De ces deux parties, la première seule est éditée. En 1848 le manuscrit de la seconde partie se trouvait encore en possession du poète Krasiński qui, dans la crainte de perquisitions de la police russe, dût le brûler.

L'idée générale de la doctrine de Michelet sur le sujet en question est la suivante : l'essence éternelle des choses constitue leur personnalité éternelle. Les esprits bornés puisent dans cette essence leur personnalité.

Donc la personnalité des esprits bornés n'est qu'apparente : elle doit nécessairement retourner à la substance absolue, source commune, pour se confondre avec elle.

Par là aussi, la personnalité éternelle est inconsciente, puisque la conscience individuelle la limiterait en l'enfermant dans les bornes d'un moi individuel. Toute l'immortalité d'un esprit borné consiste dans la participation à l'idée immortelle.

Cieszkowski attaque cette thèse de Michelet. Il démontre qu'il n'y a pas de personnalité ni d'immortalité dans la doctrine de son ancien professeur.

D'abord en ce qui concerne l'immortalité de l'âme [11] elle ne peut consister dans la participation à l'idée immortelle, comme l'admet Michelet. Telle participation nie plutôt la personnalité de l'esprit borné qu'elle affirme.

L'esprit est immortel non en vertu de son individualité, car, en tant qu'individu, l'esprit est un être particulier ; non en vertu de sa subjectivité, car, en tant que sujet, l'esprit n'existe que comme un être général ; l'esprit est immortel « en vertu de sa personnalité complète ». Ce n'est que comme acte ou pour parler mieux, comme une personne agissante que l'esprit est immortel. Il ne peut pas perdre sa liberté éveillée et accomplie. Nous ne perdons jamais dans notre vie cette véritable personnalité qui consiste dans notre libre activité, tandis que les autres déterminations de notre esprit, comme par

exemple la conscience de soi-même, peuvent nous abandonner. Mais ce que nous avons fait reste toujours.

L'idée directrice de ce raisonnement se réduit à cette assertion : le gain de la vie terrestre ne peut se perdre dans la vie future. Cela constitue l'immortalité personnelle<sup>9</sup>. Quant à la personnalité de Dieu, Cieszkowski [12] objecte à Michelet de ne pas distinguer l'esprit objectif de l'esprit absolu ou Dieu.

Cette universalité dans laquelle, comme dans l'océan, se noient et se perdent les gouttes particulières, les esprits individuels, ce n'est pas Dieu, c'est l'esprit objectif.

Et d'autre part le procès de transvasement réciproque de l'essence parituelle dans l'universelle ne constitue pas Dieu non plus : il facilite seulement la connaissance de l'idée de Dieu pour un esprit borné. Donc Michelet parle en vain de la personnalité : il a saisi l'essence de l'esprit objectif, mais il n'a pas compris l'Esprit Absolu ou Dieu.

Entre 1842 et 1848, Cieszkowski consacre son temps à l'achèvement de son principal ouvrage philosophique : « Notre Père »<sup>10</sup>. Pendant cet intervalle il ne publia que des livres et des articles d'économie politique et de sociologie. Les plus importants sont : « De la Patrie et de l'Aristocratie moderne », ouvrage écrit en français et publié en 1844.

---

<sup>9</sup> Dix ans après la publication de sa thèse, Michelet revient au même sujet ; en 1852 il publie à Berlin un dialogue philosophique sous le titre : « Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit ». Cieszkowski figure dans le dialogue sous le nom de l'ami Jéléophane de l'Orient. De longues citations du texte des Prolégomènes prouvent que Michelet, attribuant certaines théories à son ancien disciple, ne fait pas intervenir son imagination. Cieszkowski reproche à toute l'école de Hegel de discuter trop sur l'esprit objectif et de négliger l'esprit subjectif. Michelet récapitule dans son dialogue toute la doctrine de Cieszkowski sur l'immortalité de l'esprit humain même et la mémoire elle-même est mentionnée. Car le sujet dans la Palingénésie au passage d'une vie à l'autre peut garder le souvenir de ses existences antérieures.

<sup>10</sup> En polonais *Ojcie Nasz*.

[13 L'auteur y détermine le rôle et les droits de l'aristocratie familiale et intellectuelle dans les sociétés contemporaines.

« Sur les moyens d'améliorer le sort de la population des compagnes » publié un an après en français. C'est la traduction faite par l'auteur lui-même de l'original qu'il avait écrit en allemand.

En 1848 Cieszkowski achève « Notre Père ». D'après le plan primitif l'ouvrage ne contenait que des volumes qui traitaient des particulières prières de l'Oraison et un volume aux paroles : « Notre Père qui êtes aux cieux ». Mais sur les instances de son ami, le poète Krasieński, il publie en polonais le dernier volume de ce travail, comme introduction à l'ouvrage entier. La publication paraît en polonais, sans nom d'auteur, à Paris<sup>11</sup>.

Quant à l'introduction primitive, elle fut publiée plus tard sous le titre : « Voies de l'Esprit »<sup>12</sup>.

Les autres volumes de Notre Père n'ont paru qu'après la mort de l'auteur. C'est son fils, le comte Auguste Cieszkowski, qui en entreprit la publication<sup>13</sup>. Jusqu'alors la publication en est restée à la 3<sup>ème</sup> prière de [14] l'Oraison. Elle est répartie en trois volumes, donnés dans l'ordre suivant : en 1899 paraît le second volume<sup>14</sup> ou l'Invitation, en 1903 le troisième – consacré à la première prière de l'Oraison, et en 1906 le quatrième, qui contient l'analyse de la deuxième prière.

De ce vaste travail seul le premier volume, ou l'Introduction, est traduit en français. La traduction est faite par M. Gasztowt et par le fils de l'auteur<sup>15</sup>.

**4.** Le « Notre Père » contient le système entier de la philosophie de Cieszkowski. Bien que sa publication complète ne soit pas encore

---

<sup>11</sup> Chez Maulde et Renon, en 1848.

<sup>12</sup> A Posen, en 1883.

<sup>13</sup> A Posen, dans l'imprimerie de Leitgeber.

<sup>14</sup> Le premier fut réédité en 1905.

<sup>15</sup> Société Française du l'Imprimerie et de Librairie, Paris, 1905.

achevée, on peut d'après les volumes parus et à l'aide des autres ouvrages philosophiques de l'auteur reconstituer toute sa pensée, du moins en ce qu'elle a d'essentiel.

La dialectique est à la base de tout l'édifice de la philosophie de Cieszkowski. Le système lui-même présente un syllogisme. L'idée de l'esprit et de sa loi immanente de l'évolution constitue la majeure de ce syllogisme.

La mineure découle de la considération de la nature humaine, envisagée dans son développement historique, qui lui-même à son tour se fait d'après la loi fondamentale [15] de l'esprit, l'évolution dialectique.

L'établissement du rapport entre ces deux termes du syllogisme, entre la majeure et la mineure, la confrontation de ce qui appartient à l'essence de l'esprit avec ce que l'esprit humain dans son évolution a réalisé jusqu'alors, de ce qui est et ce qui doit être, cela constitue la conclusion du syllogisme qui détermine la morale de Cieszkowski.

La morale c'est le dernier mot de la philosophie de Cieszkowski, c'est le point terminus vers lequel aboutissent toutes ses recherches philosophiques, c'est le chapitre final organiquement lié avec le reste du système et qui en est le point culminant et le couronnement.

Il s'ensuit donc que la méthode en morale est strictement déductive. Ce sont les principes métaphysiques qui fournissent pour la déduction les prémisses. De leur rapport mutuel résulte inévitablement une conclusion, et c'est dans cette conclusion que se trouve la solution du problème moral. De là, l'étude de ce problème chez Cieszkowski implique forcément une connaissance préalable des principes qui sont à la base de toute sa philosophie. Ce n'est que leut établissement qui est seul capable de nous donner la clé pour comprendre le sens et les raisons de la morale de Cieszkowski.

Etudier la morale indépendamment du reste de son [16] système serait la priver de fondements, ce serait briser le tout de la pensée du philosophe polonais, c'est-à-dire se contenter de son dernier stade, au lieu de la saisir dans la totalité de son développement logique.

Agir ainsi serait d'ailleurs se mettre en opposition évidente avec l'auteur lui-même, qui n'étudiait pas le problème moral à part des autres questions philosophiques, ne lui réservait pas une place à côté des autres recherches métaphysiques, mais l'inséra dans l'ensemble de son système et l'étudia avec le reste.

Ces observations déterminent le plan du travail présent.

Il comprendra trois chapitres.

L'exposé et la critique de l'idée fondamentale de la philosophie de Cieszkowski constituera le premier chapitre.

Le second comprendra l'analyse de l'idée que Cieszkowski se fait de l'historiosophie.

Enfin le troisième chapitre sera consacré à l'étude du problème moral lui-même. A l'exposé de ce problème j'appliquerai une critique, afin de discerner ce qui est discutable et même erroné dans cette philosophie, de ce qui à mon avis présente une véritable valeur pour développement de la pensée humaine.



---

## [17] CHAPITRE I DIALECTIQUE

5. L'idée fondamentale sur laquelle repose toute la philosophie de Cieszkowski, est celle de la dialectique. Non seulement la dialectique est à la base de tout l'édifice, non seulement elle maintient le système dans son fond, mais elle pénètre toutes ses parties, elle explique tous ses détails. En définitive, la dialectique se confond avec le système lui-même.

En quoi consiste-t-elle ? Quelle est son idée directrice et quelle est sa loi d'évolution ? La dialectique c'est le mouvement de la pensée, et ce mouvement s'accomplit en trois stades ou moments.

Dans ce processus il y a d'abord une thèse à l'état d'enveloppement. En vertu même de cet état d'enveloppement cette thèse doit avoir son antithèse. L'antithèse est négation non seulement à l'égard de la thèse primitive, mais aussi elle le devient à l'égard d'elle-même. « Dans tout procès dialectique, dit Cieszkowski, chaque deuxième étape, [18] le deuxième moment de son concept, est négativement dialectique, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement une antithèse à l'extérieur, à l'égard de la thèse primitive, mais en outre, qu'il renferme dans son propre sein une antithèse »<sup>16</sup>.

Cette double négation qui caractérise le second moment du procès dialectique, doit aussi disparaître. Elle évoque nécessairement une troisième position qui se produit par la suppression de la négation, ou, ce qui revient au même, par la négation de la négation. « Toute thèse et toute antithèse tendent à une synthèse. Toute position et toute négation se fondent dans une affirmation supérieure et com-

---

<sup>16</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 138.

plète. Toutes les relations et les corrélations se rapportent à leur trait d'union »<sup>17</sup>.

Cette première unité obtenue, en répète à son égard le même procédé, comme on l'a fait à l'égard du terme premier, dont on est parti, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on soit parvenu à l'idée absolue, où toutes les oppositions possibles seront conciliées, ramenées à l'état d'une synthèse, « d'un tout organique, qui satisfasse entièrement à toutes les conditions »<sup>18</sup>.

[19] Telle est la loi évolutive de la dialectique.

Nous voyons en définitive, cette méthode consiste en une série progressive de déterminations. C'est une spécification continue qui, procédant de l'idée la plus abstraite et la moins déterminée, tend à retrouver une à une les formes plus concrètes de la pensée.

Ces déterminations successives, cette spécification ou, si l'on préfère, ce passage de l'abstrait au concret, du général à l'individuel, du moins au plus, ne se fait que par la contradiction. La contradiction est comme un excitant, un stimulus qui pousse l'esprit à passer de l'une à l'autre des déterminations successives de l'idée. La thèse ou la première étape, un terme abstrait, général et vide, est intrinsèquement incomplète à l'état d'isolement. Prise en elle-même elle contient déjà sa négation dans son sein. Dès que cette négation ou la contradiction existe, le mouvement dialectique se produit nécessairement. La contradiction force l'esprit à trouver un troisième terme, à entrer dans un stade nouveau, où les deux précédents (la thèse et l'antithèse) se trouveront conciliés, ramenés à l'état d'intelligibilité et par là même de vérité et d'unité.

**6.** La dialectique, dont nous venons de décrire le procès formel, s'applique nécessairement à tout. Elle est [20] la loi fondamentale

---

<sup>17</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 212.

<sup>18</sup> *Ibid.*

de la pensée, tout aussi bien que de l'être<sup>19</sup>. D'après ce principe « tout se reflète dans tout, car au fond de l'univers repose une pensée fondamentale »<sup>20</sup>.

Cieszkowski reproduit ici l'idée principale de Hegel, d'après laquelle, à travers la multiplicité des formes de l'être, une pensée, une grande philosophie se développe progressivement, et c'est elle qui constitue l'écheveau organique de la vie universelle<sup>21</sup>.

Les deux séries, les idées et les choses, sont absolument continues. La continuité, c'est leur loi suprême. Dans ce mouvement continu mais articulé, ce qui précède est la raison, le genre de ce qui suit ; et ce qui suit est la réalité, l'espèce de ce qui précède. C'est une détermination de plus en plus concrète, une spécification graduelle qui, dans son dernier résultat, aboutit à son point de départ : à l'identité absolue.

Le tout de ce procès de spécification, où l'unité de l'idée et de l'être est poursuivie par la dialectique, est de devenir progressif et organique.

[21] Ce devenir se réalise sous deux modes : celui du temps et celui du lieu. Si ces deux concepts, le temps et le lieu ou l'espace ne s'identifient pas complètement avec le progrès lui-même, s'il y a lieu d'en faire une distinction logique, en réalité ils se confondent complètement, l'un implique l'autre. Analyser le temps et l'espace, c'est analyser le progrès lui-même<sup>22</sup>.

**7.** Considérons d'abord le progrès sous le mode du temps. En soi, indépendamment des choses qui se développent en lui, le temps

---

<sup>19</sup> « Die Identität des Denkens und Seins », Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 46, Posen, Leitgeber, 1908.

<sup>20</sup> « Alles spiegelt sich in Allen wieder ab, weil ein Grundgedanke das Wesen von Allen durchzieht », *ibid.*

<sup>21</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. II, p. 440.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 442.

n'existe pas. Par là même, il se trouve à l'égard des objets dans un rapport de relativité et de dépendance<sup>23</sup>.

L'écoulement du temps est strictement soumis à la loi du développement dialectique. La dialectique s'accomplit par la succession de trois parties constitutives du temps, à savoir : du passé, du présent et de l'avenir. Ces parties essentielles du temps s'excluent mutuellement l'une l'autre. Chacune d'elles présente une différence, une opposition, une négation de l'autre. Néanmoins elles ne se suppriment qu'en apparence, elles s'affirment plutôt et se réalisent à travers la négation. Corrélatives et réciproqu[22]ement dépendantes l'une de l'autre elles concourent à constituer un tout synthétique qui les absorbe.

Tout présent est un état qui s'accomplit, et, par suite, existe réellement.

Tout passé est un état déjà accompli, terminé à jamais, bien que non perdu.

Tout avenir enfin n'est autre chose qu'une possibilité fondée, qui réclame sa réalisation<sup>24</sup>.

De cette sorte, la destinée de l'avenir est de devenir le présent ; celle du présent est de devenir le passé. Et c'est ainsi qu'ils passent tour à tour en se niant mutuellement, et en ne cessant par là de manifester leur commune relativité et leur dépendance réciproque. Sans cette relativité et cette dépendance, ils n'auraient pas de sens propre. « Dès que nous essayon de détacher ces trois temps l'un de l'autre nous coupons par la-même le fil de leur existence »<sup>25</sup>. Pour être quelque chose, pour exister, ils évoquent mutuellement, l'un l'autre. Chacun d'eux est ce qu'il est par ce fait même qu'il devient cet

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., t. I, pp. 321, 322.

<sup>25</sup> Ibid., p. 320.

autre chose qu'il n'est pas, et que sans cet autre il ne serait pas même ceci, il ne serait pas lui-même<sup>26</sup>.

[23] Ce continuel écoulement du temps, cette transformation graduelle de l'un dans l'autre, voilà la notion générale du devenir<sup>27</sup>.

Nous obtiendrons les mêmes rapports de dépendance et de relativité entre les parties intérieures du temps, si aux concepts abstraits du présent, du passé et de l'avenir, nous substituons les différentes unités de la mesure du temps.

Tels sont les moments, les heures, les jours, les mois, les années et toute la vie présente.

Toutes ces dénominations, toutes ces temporalités sont très différentes et même opposées l'une à l'égard de l'autre, mais « ce sont des sphères de même ordre et qui dépendent mutuellement l'une de l'autre »<sup>28</sup>.

Le même rapport qui existe entre un temps quelconque et celui qui lui succède, entre un aujourd'hui et son lendemain, existe également entre la vie présente, une existence temporelle, et ce qu'on appelle la vie future, l'au-delà. Ces deux vies sont l'une à l'égard de l'autre dans une véritable opposition, l'une exclut l'autre<sup>29</sup>. La contradiction qui existe entre ces vies se résout en [24] vertu de la loi dialectique du progrès par le passage de l'une dans l'autre, de la temporalité idéale à la temporalité réelle<sup>30</sup>. Donc la vie présente et la vie future, bien que dialectiquement contraires, se complètent mutuellement, l'une est le prolongement de l'autre. La fin de celle-ci est le commencement de celle-là<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 319.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid., pp. 338, 339.

<sup>29</sup> Ibid., p. 327.

<sup>30</sup> Ibid., pp. 338, 339, 323.

<sup>31</sup> Ibid., p. 326.

Le passage de la vie présente à la vie future, Cieszkowski l'appelle palingénésie. « La palingénésie, c'est une transformation de l'état antérieur et des formes antérieures d'existence en d'autres ultérieures et plus parfaites, c'est une élévation à une plus haute puissance »<sup>32</sup>.

Pour un homme, un individu quelconque, la palingénésie consistera dans une réincarnation dans le même monde, la même planète, mais dans un état élevé, amélioré, perfectionné. Cette réincarnation, c'est la palingénésie individuelle<sup>33</sup>.

Outre celle-ci, l'auteur admet une autre transformation, une autre réincarnation qu'il appelle objective. Car, de même que pour les individus s'écoulent les moments, les jours, les années, de même pour l'humanité s'écoulent les générations, les siècles, les époques. Ce qui pour les individus s'appelle une existence, pour l'humanité porte le nom d'ère, de grand siècle : « L'ensemble de l'humanité passant à l'accomplissement des temps, à un nouvel état, se transforme radicalement, meurt et renaît tout autre, et entre ainsi dans une carrière entièrement distincte, bien que cette nouvelle se rattache à la précédente intimement et sans solution de continuité par la chaîne ininterrompue du progrès »<sup>34</sup>.

La palingénésie objective c'est donc le passage de tout organisme de l'humanité d'un siècle à un autre<sup>35</sup>. La fin du monde n'est que le commencement d'un autre<sup>36</sup>.

En poursuivant notre intégration et en passant à des sphères plus élevées, nous arriverons à une notion suprême, à l'idée d'éternité. L'éternité c'est ce tout synthétique qui renferme en lui toutes les

---

<sup>32</sup> Ibid., pp. 333, 334.

<sup>33</sup> Ibid., p. 367.

<sup>34</sup> Ibid., p. 329.

<sup>35</sup> Ibid., p. 330.

<sup>36</sup> Ibid., p. 340.

temporalités possibles et effectives<sup>37</sup> et qui, par là même, se fixe dans l'immuable. « L'éternité proprement dite, c'est la synthèse de temporalités, leur plénitude qui s'élève au-dessus d'elles et les domine ; autrement dit, l'éternité [26] renferme en elle-même toutes les temporalités effectives et possibles mais ne les exclut en aucune façon, de même qu'elle n'est pas elle-même reculée à un certain temps par ces temporalités »<sup>38</sup>.

L'éternité ne dépend donc pas du temps comme les temporalités particulières, mais c'est précisément le temps qui dépend d'elle : « Le temps constitue seulement les divisions intérieures dans le sein de l'éternité elle-même mais à partir de l'éternité, c'est-à-dire au-delà d'elle, il n'y a plus aucun temps et il ne saurait y en avoir »<sup>39</sup>.

De telle sorte, l'éternité accomplit la dialectique du temps, elle constitue ce tout organique vers lequel convergent les trois moments dialectiques : le passé, le présent et l'avenir. En s'élevant à ce tout organique, la dialectique du temps se supprime elle-même, et c'est seulement en s'approchant de lui, ou plutôt en se fondant en lui, qu'elle transforme par là même la fiction de ses degrés progressifs en éternelle légitimité<sup>40</sup>.

Dans la dialectique du temps il y a une double causalité : l'une efficiente, qui résulte du rapport du passé au présent et du présent à l'avenir ; et l'autre finale, [27] qui découle du rapport de l'avenir au présent, et par là même au passé.

Le passé produit le présent et l'avenir. Donc le passé joue dans le développement du temps le rôle d'une véritable cause efficiente.

---

<sup>37</sup> Ibid., pp. 191, 335, 336.

<sup>38</sup> Ibid., p. 139.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., p. 212.



De là, une loi fondamentale de tout progrès : « Ce qui fonde l'avenir, c'est le passé. L'avenir dépend de ses antécédents, comme la conclusion dépend de ses prémisses »<sup>41</sup>.

Mais d'autre part le passé et le présent se trouvent dans un rapport de dépendance à l'égard de l'avenir. Ils s'y rapportent comme à un but véritable, comme à un terme dernier du devenir, comme à sa véritable cause finale.

De là résulte que l'écoulement du temps est une élévation continue, un progrès en spirale et nullement un mouvement retatif<sup>42</sup>. Ce mouvement comporte une double évolution : l'une quantitative, et l'autre qualitative. A mesure qu'en s'avance, la première fait place à la seconde. Une certaine différence dans la qualité ne cesse de se manifester dans chaque évolution quantitative des instants parce que chaque instant est par lui-même différent et distinct des autres<sup>43</sup>. « Plus nous avançons, plus les [28] sphères du devenir s'élargissent, plus élevés deviennent les demain et les aujourd'hui auxquels nous montons et ce processus d'abord uniquement quantitatif, devient de plus en plus qualitatif »<sup>44</sup>. Le progrès de l'être c'est donc un mouvement vers la qualité.

**8.** Considérons maintenant le second mode sous lequel toute réalité se développe : l'espace.

Entre le lieu et le temps il existe une corrélativité et une dépendance réciproque et en outre une dépendance commune à l'égard des objets qui se développent. Pris en lui-même, indépendamment des objets qui sont en lui, l'espace aussi bien que le temps, n'existe pas.

Relatives et réciproquement dépendantes sont aussi ses divisions intérieures, les lieux particuliers. Sans cette relativité et dépendance mutuelle, les déterminations particulières de l'espace n'auraient pas

---

<sup>41</sup> Ibid., pp. 55, 56.

<sup>42</sup> Ibid., p. 324.

<sup>43</sup> Ibid., p. 325.

<sup>44</sup> Ibid., p. 324.

de sens : « Chaque ici, et chaque là-bas, n'ont de sens que par leur rapport mutuel »<sup>45</sup>.

Ce principe doit être appliqué aux trois dimensions de l'espace : la longueur, la largeur, et la hauteur. Ce sont des abstractions relatives l'une à l'autre et qui se [29] réalisent l'une par l'autre<sup>46</sup>.

Il y a encore un trait commun entre le temps et l'espace. C'est que la dialectique de celui-ci correspond strictement à la dialectique de celui-là. Le progrès de l'espace, d'abord purement quantitatif, devient de plus en plus qualitatif.

Ce progrès de la quantité à la qualité se fait grâce à la contiguïté qui existe entre les déterminations particulières de l'espace. L'idée d'une frontière entre les lieux, la ligne de démarcation entre certaines parties de l'espace, est d'abord toute abstraite, purement idéale. A mesure qu'elle se réalise, elle devient de plus en plus concrète, et elle marque dans le progrès des degrés particuliers de plus en plus importants.

Une région, un pays, existe en soi autant qu'il a des frontières, qu'il est délimité. Sans cela il ne serait pas lui-même une unité géographique, ethnographique<sup>47</sup>.

Mais ces limites, ces frontières, d'un certain lieu ne terminent pas le lieu, l'espace en général. La fin d'un lieu est le commencement d'un autre. De telle sorte, les pays limitrophes ont des limites internes et externes. Les bornes internes qui distinguent les différentes régions, [30] les différents districts, et les bornes externes qui séparent l'ensemble de ces districts, régions d'un autre ensemble contigu qui, à son tour, n'est qu'une partie du continent, une partie du monde auquel il appartient et qui le complète<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Ibid., t. II, p. 442.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid., p. 443.

<sup>48</sup> Ibid., p. 444.

En poursuivant le même procédé d'intégration et en s'élevant au plus haut degré, nous obtenons toujours, grâce à la contiguité, les mêmes rapports de dépendance et de continuité entre les mondes, entre les globes, et les corps célestes.

Tel est le rapport qui existe entre le monde actuel et l'au-delà : « Ce qu'est la vie présente à la vie future, sous la forme de la succession, c'est le monde actuel vis-à-vis de l'au-delà, sous le mode de la contiguité »<sup>49</sup>.

Ce qu'est la continuité dans le temps, c'est la contiguité dans l'espace ; comme dans le temps la solution de continuité est impossible, de même la contiguité de l'espace ne peut être interrompue<sup>50</sup>.

De même que l'étude du temps nous a amené à l'idée pleine et complète de l'éternité, de même par l'intégration et la synthèse des différents lieux, nous arrivons à [31] l'idée de l'espace absolu<sup>51</sup>.

L'espace absolu embrasse tous les lieux réels et possibles<sup>52</sup>.

L'espace absolu n'est pas un espace vide, c'est une plénitude des lieux. Et comme le lieu en soi n'existe pas, il s'ensuit que l'espace absolu a son sujet d'inhérence dans la plénitude des choses, des objets, dans l'univers.

Pour distinguer l'espace absolu réel, d'un autre purement idéal, imaginaire, Cieszkowski l'appelle : les Cieux. « Le monde universel, ce sont des cieux qui embrassent des milliers, des millions de mondes particuliers, et de tous ces millions de mondes il en est un qui se nomme : la terre »<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 450

<sup>50</sup> Ibid., p. 442.

<sup>51</sup> Ibid., p. 451.

<sup>52</sup> Ibid., p. 452.

<sup>53</sup> Ibid., t. I, p. 255.

L'espace absolu est à l'égard des lieux particuliers, ce qu'est l'éternité par rapport aux temporalités différentes, le troisième terme, la synthèse qui achève la dialectique.

Tels sont les deux modes sous lesquels toute la réalité se développe.

Quel est le rapport entre ces deux modes du progrès entre le temps et l'espace ? Ils sont corrélatifs l'un à l'autre [32]. Leur trait d'union, leur lien, c'est le mouvement évolutif de l'univers. « Pour un seul et même espace, il y a des temps différents, pour un seul et même temps – des espaces différents. Or, comme le complément du temps et de l'espace est le mouvement (car le temps multiplié par l'espace donne le mouvement), il en résulte que ces temps et ces espaces distincts, constituant la particularité et l'antithèse des mondes, s'unissent par le mouvement, par le passage et la transformation de l'un dans l'autre »<sup>54</sup>.

Ainsi l'éternel écoulement du temps se répand dans l'espace continu.

Résumons maintenant l'analyse précédente du temps et de l'espace.

L'univers est vivant, absolument étendu, aussi bien qu'absolument éternel. Il se compose des innombrables et différents mondes limités qui le divisent en échelons. La fin d'un de ces mondes n'est nullement une fin définitive, ce n'est que la fin d'un monde et le commencement d'un autre. L'autre monde devient autre par le passage. Cette succession des mondes constitue la vie de l'univers, de même que la succession des vies de l'homme constitue précisément sa vie éternelle.

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 356: « ...L'univers est vivant, il a en lui-même, comme tout ce qui vit, son propre mouvement, et ainsi, par sa dialectique immanente, il transforme les mondes dont il se compose, change la condition d'un monde réel en condition idéale... ».

[33] 9. Nous avons considéré jusqu'ici, comment se fait le progrès de l'univers. Il ne nous rest qu'à étudier son pourquoi, sa raison suffisante.

Le présent est à l'égard de l'avenir ce qu'est le réel au possible, ce qu'est l'être à la pensée.

Si donc l'avenir se fonde sur le présent, s'il en dépend comme la conclusion dépend de ses prémisses<sup>55</sup>, il résulte que l'avenir pré-existe déjà dans le présent, que le possible se trouve dans le réel, que la pensée est contenue dans l'être.

Mais de quel avenir parle-t-on ?

Un présent quelconque, un actuel déterminé, contient-il dans son sein tout avenir, tout l'infini du possible ?

Evidemment non. Il s'agit de l'avenir, de l'idéal réalisable, et non de tout avenir possible, d'un idéal irréalisable, d'une utopie : « La destinée d'un état idéal, c'est de se réaliser, sans quoi est idéal ne serait pas un idéal, mais une pure chimère »<sup>56</sup>.

« ...Un lendemain éternel, condamné à ne se transformer jamais en un aujourd'hui actuel, serait une pure absurdité, non un lendemain, parce qu'il n'est un lendemain qu'à l'unique condition de s'actualiser. L'essence [34] d'un lendemain, d'un idéal, d'un avenir, consiste précisément en ce qu'il doit devenir »<sup>57</sup>. « ...Tant qu'il n'est pas réalisé, c'est-à-dire, tant qu'il est du domaine de l'avenir, comme l'objet de notre pensée, il n'est encore que posé en nous, en puissance. C'est par la pensée qu'il existe, mais il n'a pas encore atteint sa manifestation dans le monde extérieur, il n'est pas encore accompli pour nous. Il est rapproché de nous, puisque nous en avon

---

<sup>55</sup> Ibid., pp. 55, 56.

<sup>56</sup> Ibid., p. 359.

<sup>57</sup> Ibid., p. 322.

déjà la conscience, mais il n'est pas encore avénu, puisque nous ne le possédons pas en fait »<sup>58</sup>.

Dans l'avenir préexiste déjà dans le présent, il y trouve son critère, sa vérification, sa justification<sup>59</sup>.

Comment se produit ce passage du présent à l'avenir comment, comment le possible franchira-t-il l'abîme qui le sépare du réel, comment le logique, la pensée, s'actualise-t-elle dans l'être ?

Tout le problème est là.

En vertu de deux nécessités : l'une immanente, et l'autre transcendente.

La nécessité immanente, c'est une force interne qui se trouve dans chaque idée, chaque essence, chaque pensée, [35] et qui la détermine nécessairement à s'accomplir : « Toute essence doit prendre corps, doit se manifester conformément à sa destinée : c'est ce qui est pour elle la nécessité en propre »<sup>60</sup>. « ...Ce qui est essentiel doit se manifester »<sup>61</sup>. « ...La nécessité c'est le prédicat de la conscience et en général de toute pensée »<sup>62</sup>.

Toutefois, si toute essence doit se manifester, les moyens, les phénomènes dans lesquels elle se manifeste, peuvent être multiples et contingents<sup>63</sup>.

« La matière dont l'essence se manifestera, la matière et les circonstances qui serviront à cette incarnation, qui seront employées pour la manifester au dehors : voilà sa contingence »<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 359.

<sup>59</sup> Ibid., p. 360: « La vérification et la réalisation de tout lendemain est nécessairement un aujourd'hui qui lui correspond.

<sup>60</sup> Ibid., p. 58.

<sup>61</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 11: « Jedes Wesen muss erscheinen ».

<sup>62</sup> « ...Die Nethwendigkeit ist das Prädikat der Wahrheit, des Bewusstseins und des Denkens überhaupt », *ibid.*, p. 50.

<sup>63</sup> « Wie es selbst (Wesen) Eins und nothwendig ist, se ist die Art seiner Offenbarung vielfach und willkührlich », *ibid.*, p. 51.

De telle sorte la nécessité du progrès n'exclut par la contingence.

En outre, elle n'exclut pas sa liberté. Car, de la fusion de ces deux éléments, de la nécessité et de la con[36]tingence, naît la liberté qui est le facteur dominant du progrès. Au point de vue logique, la liberté c'est une synthèse de la nécessité et de la contingence, de la loi avec sa manifestation, de l'essence apodictique avec son phénomène »<sup>65</sup>.

Donc ni la liberté, ni la contingence du progrès ne l'empêchent de se produire d'après une nécessité immanente.

**10.** Jusqu'ici, Cieszkowski est complètement d'accord avec Hegel. Ils admettent tous les deux la nécessité du progrès. Mais à partir de ce point, les deux philosophes divergent profondément. Hegel n'admet que cette nécessité immanente du progrès. Pour Cieszkowski, la nécessité du progrès, tout en étant immanente, est en même temps transcendante. Et cette seconde espèce de nécessité est pour le philosophe polonais la raison de la première. Chez Hegel, la nécessité du progrès ne se fonde que sur l'exigence de la pensée. Dans la philosophie de Cieszkowski, le progrès est une loi essentielle de l'esprit, une loi absolue, qui trouve sa raison d'être non seulement dans la nature des choses, mais, par là-même, dans la volonté du Créateur.

Chez Hegel, tout est soumis à la dialectique, même [37] Dieu, qui n'est point un être transcendant, mais une divinité immanente : ce Dieu se développe continuellement dans un devenir, comme la pensée avec laquelle Il ne fait qu'un.

Chez Cieszkowski, Dieu apparaît comme un être transcendant, éternellement achevé, immuable, absolument indépendant, comme un Etre Suprême, dont tout ce qui existe dépend essentiellement. « Pris en lui-même, Dieu est éternellement achevé et parfait, car si à son

---

<sup>64</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 58.

<sup>65</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 13, note.

absolue perfection il manquait quelque chose, ce manque, ce défaut Le surpasserait et limiterait son indépendance absolue ».

Par là même, la dialectique aux lois de laquelle tout est soumis, n'a aucune prise sur Dieu envisagé en Lui-même. Imposant sa loi à tout ce qui devient, la dialectique arrivée à Dieu, s'arrête devant Lui ; car en Dieu il n'y a aucun devenir, aucun perfectionnement, aucun progrès. Il est éternellement achevé et parfait.

Voilà la différence profonde entre Hegel et Cieszkowski. Il y en a d'autres, comme nous verrons plus tard : mais celle-ci suffit pour donner à la pensée du philosophe polonais une direction différente.

Toutefois, cette exclusion de Dieu de la dépendance à l'égard de la dialectique, et à son tour, la soumission de la dialectique à la volonté divine, ne diminue aucunement l'universalité et la nécessité avec lesquelles cette loi s'applique à tout. On peut dire que, par sa dépendance [38] à l'égard de Dieu, la dialectique gagne le caractère absolu, elle s'élève au rang d'une loi transcendante et nécessaire, comme est Celui qui a créé l'ordre des choses.

Car, si Dieu envisagé en Lui-même ne souffre aucun changement, aucun développement, aucun devenir, ce même Dieu, en s'unissant aux créatures, suit la marche du progrès dialectique. Cela veut dire que l'union de Dieu avec les créatures ne se fait que progressivement. Sa révélation, ou plutôt ses révélations successives, marquent un devenir, un développement, dont la totalité se manifeste sous la forme du devenir dialectique. L'ensemble de ses révélations représente la substance divine dans toutes ses profondeurs. Par là même, la dialectique chez Cieszkowski est érigée au rang d'une méthode puissante qui est capable de donner à la pensée humaine la science divine, la connaissance de Dieu tel qu'Il est. Bien plus, dans cette connaissance, Dieu apparaît comme le fondement de l'identité absolue qui existe entre la pensée et l'être.



Il s'ensuit que tout progrès trouble en Dieu sa raison d'être, son commencement aussi bien que sa fin.

C'est donc dans Dieu et dans sa volonté qu'il faut chercher la raison suffisante, le dernier pourquoi de la nécessité du progrès.

Pour comprendre le sens de ces assertions, il faut, suivant la pensée de Cieszkowski, analyser le rapport de [39] Dieu à la conscience humaine.

L'analyse des grandes révélations de la Divinité permet, selon l'auteur, de reconstruire l'idée pleine et adéquate de Dieu et justifie la nécessité transcendante du progrès.

L'exposé de cette analyse et sa critique, voilà l'objet des considérations qui vont suivre et qui achèveront ce chapitre de notre travail.

**11.** Le principe de l'identité absolue entre la pensée et l'être, tel que le défend Cieszkowski, a une importance capitale pour sa théorie de la connaissance. Car ce principe admis, il y a nécessairement l'unité du développement ontologique et du développement logique. Tout peut être expliqué par le mouvement de la pensée, l'image fidèle du mouvement par lequel tout se produit. L'esprit humain peut repenser ce mouvement qui constitue l'univers.

La conscience humaine, pour obtenir la connaissance de l'objet, doit passer par une série de degrés successifs. Ces différents degrés, le sujet les marque par le nom d'objet. Donc le nom d'objet, bien qu'il représente quelque chose de la nature de cet objet, un attribut quelconque de sa substance, ne cesse pas de dépendre de la conscience du sujet<sup>66</sup>. Mais il ne s'agit ici que de nom d'objet [40] et non de l'objet lui-même. Au contraire, dans ce procès de la connaissance, c'est dans la pensée du sujet qui se trouve dans la dépendance crois-

---

<sup>66</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 181.

sante de l'objet, jusqu'à ce qu'elle arrive à une sorte d'identification de la pensée avec l'être<sup>67</sup>.

Cette marche du sujet vers l'objet, de la pensée vers l'être, est rigoureusement soumise aux lois du progrès dialectique. La dialectique ne le fait que par un double procès : d'un côté, la conscience se développe en elle-même, devenant de plus en plus capable de connaître l'objet ; de l'autre côté, l'objet lui-même, la réalité, par une adaptation croissante, devient connaissable, accessible à la pensée. Et si dans certains moments ces deux procès, celui de la pensée et celui de l'être, ne coïncident pas, si la conscience et la réalité, le rationnel et le réel ne sont pas toujours d'accord, comme le disait Hegel, si ces deux principes en fait se séparent, ce n'est que pour s'unir après, pour s'élever au plus haut degré dans une synthèse<sup>68</sup>. Cette corrélation n'est que la conséquence du principe de l'identité absolue entre la pensée et l'être.

D'après cette loi, l'union de Dieu à la conscience humaine doit s'affirmer par un progrès de la connaissance. C'est un point que Cieszkowski veut établir comme une vérité de fait.

[41] Il recourt à l'histoire pour montrer que, d'un côté, la conscience humaine a dû passer par une longue évolution pour devenir capable de saisir Dieu ; et que, d'autre par, à la suite de ce développement, le « Grand Noumène » est devenu de plus en plus connaissable : « Le rapport de Dieu à la conscience humaine se développe de plus en plus par l'effet du développement de l'esprit de l'humanité lui-même »<sup>69</sup>.

Ce double procès d'approchement, pris dans sa totalité, suit la marche du progrès dialectique dont les principaux stades sont marqués par les trois principaux noms de Dieu.

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 21.

<sup>68</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 127.

<sup>69</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 22.

Chacun de ces noms, pris en lui-même, n'est qu'une marque de la position obtenue par la conscience humaine dans sa marche vers Dieu, chacun n'exprime que le degré de la connaissance approximative de Dieu.

Mais, comme la conscience elle-même, dans son procès de la connaissance, devient de plus en plus dépendante de l'objet, comme un bout de ce procès elle arrive à s'identifier avec l'objet, de là il résulte que les noms de Dieu ont une valeur objective, un fondement dans la Réalité qu'ils représentent. Ce sont des noms essentiels<sup>70</sup>. Pris isolément, ces noms ne sont que des « expressions de [42] la Substance Divine, vue sous l'un de ces attributs »<sup>71</sup>. Leur progrès dialectique, leur marche, c'est un développement de la Substance Divine devant la substance humaine. « Ce sont des exposés successifs de la vie éternelle de Dieu. Ils traduisent à la conscience subjective les mystères de la Divinité »<sup>72</sup>.

Cependant n'oublions pas que ce développement ne concerne pas la Substance Divine elle-même, qui est par définition éternellement achevée et souverainement parfaite. Dans maints textes, Cieszkowski répète, qu'il ne s'agit ici que de noms de Dieu, c'est-à-dire de révélations successives d'une même Substance Divine à la conscience humaine<sup>73</sup>.

La question des noms de Dieu en implique une autre : celle des personnes divines de la Trinité.

Y-a-t-il, dans la Trinité, trois Personnes différentes, ou, pour mieux s'exprimer, trois différents sujets d'inhérence dont chacun prend le nom différent en se communiquant aux hommes ? Ou, au contraire, trois Personnes qui portent trois noms différents, ne se rapportent-ils

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 181.

<sup>71</sup> Ibid., p. 38.

<sup>72</sup> Ibid., p. 181.

<sup>73</sup> Ibid., pp. 34, 39 173, 177, 181.

à un sujet d'inhérence qui se manifeste successivement sous des aspects divers ?

[43] La réponse de Cieszkowski, sous ce rapport, est nette : « Chaque Personne Divine c'est un même Dieu qui agit autrement, qui se révèle autrement, qui se communique autrement »<sup>74</sup>. « ... Si vous voulez que les Personnes Divines soient l'une à l'égard de l'autre quelqu'un d'autre, qu'elles s'excluent mutuellement au lieu de se pénétrer l'une l'autre, vous vous tromperiez fortement. Tout autre est chaque Personne Divine à cause de sa différente révolution, de sa communication aux hommes, mais son sujet est toujours le même, Dieu seul »<sup>75</sup>.

Suivant la grande dialectique de la Révélation, considérons les trois noms de Dieu, réintégrons leur sens complet, reconstituons avec Cieszkowski la notion adéquate de Dieu, qui exprime toute sa nature.

Dans la première révélation, Dieu s'appelle lui-même Celui qui est<sup>76</sup>. Ce nom exprime une face de la réalité divine, un élément constitutif de son essence, un des principaux attributs de sa substance.

Dieu, Etre absolu, c'est Dieu, principe réel et [odrzeczny dopisek nieczytelny] de toutes choses, des corps, de la nature, de l'univers matériel. Ce principe matériel appartient à la [44] nature Divine. Il constitue le corps de Dieu. « Les myriades de toutes sortes de mondes, soit qui naissent du nébuleux chaos, soit qui campent dans la plénitude de vie, d'éclat du lustre, soit enfin qui agonisent, les

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 214.

<sup>75</sup> Ibid., pp. 212, 173: « Cette transformation successive de Dieu, cette Divine métamorphose d'une personne en une autre n'est réellement que pour nous, esprits bornés, dans lesquels l'Esprit absolu se reflète comme dans un miroir... ».

<sup>76</sup> Jéhovah.

essaines des astroïdes, les pléiades de mondes, constituent le corps splendide de Dieu »<sup>77</sup>.

Chaque objet matériel, chaque être appartient au corps de Dieu. Dans ce sens, Dieu peut-être appelé l'être de tout être, le Tout-Etre ou simplement l'Etre Absolu<sup>78</sup>.

Dans sa seconde révélation Dieu s'appelle Verbe.

Le Verbe, c'est l'Idée ou la Pensée Absolue<sup>79</sup>. Ce nom exprime la seconde face de la réalité divine, tout opposée à la première, un second attribut principal de sa substance, un second élément constitutif de sa nature. Dieu Verbe qui, dans la personne du Christ se fait Chair, « c'est le résultat et la somme de tous les principes idéaux qui apparaissent soit dans les religions, soit dans les philosophies, sous divers noms »<sup>80</sup>.

C'est une opposition radicale de l'Etre Absolu, son antithèse essentielle, c'est le principe intérieur de la [45] subjectivité, manifesté en dehors pour compléter le principe extérieur de la substance objective<sup>81</sup>.

Ce principe constitue l'âme de Dieu.

« Pensée Absolue, Verbe, c'est l'âme de Dieu ».

Avons-nous trouvé la vraie notion de Dieu ? Pouvons-nous reconstruire d'après les deux grandes révélations divines son idée adéquate, sa définition complète ?

Evidemment non, même il faut avouer que l'analyse précédente, en dégageant les deux caractères essentiels de Dieu, nous met en présence d'une antinomie.

---

<sup>77</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 182.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

En effet, l'être et la pensée, le corps et l'âme, la nature et l'idée, sont deux extrêmes radicalement opposés l'une à l'égard de l'autre, ce sont deux termes d'une véritable antinomie, qui s'excluent mutuellement<sup>82</sup>.

Comment les concilier ? Comment supprimer la contradiction qui existe entre ces deux noms de Dieu ?

A l'aide de la dialectique.

D'après le principe de la dialectique, entre deux termes complètement opposés, il ne saurait y avoir une union, si ce n'est pas une compensation réciproque, et, par une commune élévation à un troisième terme : leur synthèse<sup>83</sup>.

[46] Ce troisième terme qui est capable de supprimer la contradiction entre l'idée et l'être en les élevant dans l'état d'une unité synthétique, c'est l'Esprit.

Pour trouver cette solution, la conscience humaine a dû passer par une longue évolution. Ce n'est qu'arrivée à sa maturité complète, qu'elle se trouva capable de résoudre l'opposition entre l'être et la pensée. Elle a supprimé cette opposition en elle-même, en conciliant les deux principes opposés de sa nature dans la notion de l'esprit. C'est de cette façon qu'elle pourra concilier l'antinomie de deux principaux noms de Dieu.

Mais, dira-t-on, si la méthode qu'en emploie et la solution qu'en obtient, sont identiques, les objets eux-mêmes doivent l'être aussi. Et les objets en question sont Dieu et l'homme. Peut-on admettre entre Dieu et l'homme un rapport d'identité comme le veut la méthode employée ?

Cette conséquence est adoptée par Cieszkowski sans hésitation. Il s'exprime dans maints textes. Voilà un des plus caractéristiques :

---

<sup>82</sup> Ibid. : « Les deux principaux noms de Dieu signifient deux extrémités radicalement opposées... ».

<sup>83</sup> Ibid., t. I, p. 175.

« C'est bien aujourd'hui, quand le procès phénoménologique de la conscience humaine est arrivé au bout de son perfectionnement, c'est-à-dire, jusqu'à l'union du sujet avec l'objet, de la pensée avec la réalité, du noumène avec le phénomène, Lui-même, Dieu absolu, nous révèle ce qu'il est en Lui-même, sa nature devient connue, et par là même, nous arrivons à sa notion [47] réelle, nous Le découvrons dans notre conscience tel qu'il est dans sa nature »<sup>84</sup>.

Arrivé à cet état du développement, « l'homme découvre l'unité et l'homogénéité de sa nature avec celle de Dieu : Dieu est l'esprit et l'homme est l'esprit, ce sont donc les substances homogènes, non égales, mais semblables non identiques, mais conformes »<sup>85</sup>.

Par suite, il suffit d'approfondir l'essence humaine, d'analyser et de synthétiser les éléments de sa nature et ensuite les élever à une puissance absolue, bref, l'apothéoser pour obtenir la connaissance de Dieu<sup>86</sup>.

L'unité et l'homogénéité de la nature de Dieu avec celle de l'homme, voilà l'explication de l'intelligibilité complète de Dieu, voilà la raison de la nécessité transcendante du progrès.

Nous allons exposer ces deux assertions suivant le plan indiqué par la méthode, à savoir, nous étudierons d'abord l'idée de l'esprit et ensuite nous n'aurons qu'à étudier l'Esprit de Dieu.

**12.** Cieszkowski critique la méthode q'un emploie [48] pour l'étude de l'esprit. C'est la méthode d'abstraction et de négation que le sens commun, et même certains philosophes adoptent comme unique voie pour arriver à la connaissance certaine de l'esprit.

Or, cette méthode, d'après le philosophe polonais, ne peut donner que résultat incomplet, négatif, et même, dans certains cas, incontestablement faux.

---

<sup>84</sup> Ibid., t. III, p. 43.

<sup>85</sup> Ibid., pp. 184, 185, 189.

<sup>86</sup> Ibid., p. 184.

En effet, en adoptant cette méthode, on parvient à comprendre par l'esprit un être négatif, une privation, une différence, ou un rapport<sup>87</sup>. On prend l'esprit pour une antithèse de la matière, et même pour un concept purement logique, pour un être de raison<sup>88</sup>.

Toutes ces conceptions défectueuses ou complètement fausses proviennent le plus souvent, d'après Cieszkowski, de l'identification de l'esprit avec l'entendement ou la pensée<sup>89</sup>. A cause de cette confusion, on oppose l'esprit au corps, à la matière, comme à son antithèse véritable.

En réalité, l'antithèse du corps, de la matière, n'est pas l'esprit, mais seulement la pensée, l'entendement<sup>90</sup>.

[49] « Ce qui est sans matière, c'est le contraire de la matière, la pensée qui, comme telle, n'existe ni dans elle, ni par elle-même, mais qui est dans l'esprit et par l'esprit »<sup>91</sup>.

L'entendement est à l'esprit ce qu'est la partie au tout. Il n'est qu'une « fonction différentielle, un élément constitutif de l'esprit »<sup>92</sup>.

Loin d'être une pure négation, une différence ou un concept purement logique, l'esprit apparaît dans la philosophie de Cieszkowski comme une réelle union, synthèse des principaux éléments de l'univers. C'est un tout qui embrasse les choses radicalement opposées, contraires, irréductibles l'une à l'autre<sup>93</sup>.

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 49.

<sup>88</sup> Ibid., p. 50.

<sup>89</sup> Ibid., p. 52: « On prête la même signification au terme Esprit, Spiritua, Geist, Duch, que les Ancien donnaient aux termes Intellectus », [odręczny dopisek nieczytelny].

<sup>90</sup> Ibid., pp. 52, 53.

<sup>91</sup> Ibid., p. 50.

<sup>92</sup> Ibid., p. 52.

<sup>93</sup> Ibid., p. 50: « L'esprit c'est une plénitude, un tout vivant, qui embrasse l'hétérogénéité dans sa propre unité : par là, la négation de l'esprit ne se trouve ni



Tels sont l'idée et la nature, la pensée et l'être, le sujet et l'objet, le corps et l'âme : « L'esprit est l'idée et la nature, la pensée et la matière à la fois, l'âme et le corps dans une union vivante, l'être qui pense et la pensée incarnée, le sujet objectivé et l'objet subjectivé »<sup>94</sup>.

[50] Qui dit union, synthèse, dit par là même composition. En effet, l'esprit n'est pas un être simple, comme on le croit ordinairement, mais c'est un être composé : dans sa constitution l'esprit réalise l'union des concepts de l'unité et de pluralité. « L'esprit, dit Cieszkowski, n'est pas une substance simple mais triple, composée de deux traverses et e leur rapport mutuel : toutefois il est une substance homogène, vivante par soi-même, une trine unité, ou une Trinité »<sup>95</sup>.

Synthèse, l'union, plénitude, tout, voilà ce qui, d'après le philosophe polonais, caractérise principalement l'esprit. Mais cela n'est qu'un aspect de sa nature.

Pour avoir une idée plus complète de l'esprit, il faut considérer son autre caractère, il faut l'envisager dans sa vie.

Pris de ce biais, l'esprit apparaît comme un être qui existe par soi-même, qui est conscient de soi-même et autonome, bref, qui est une personne<sup>96</sup>.

L'esprit existe par lui-même, cela veut dire, qu'il a sa vie propre, dont il est lui-même l'auteur, et que cette vie ne se confond pas avec celle de ses éléments constitutifs.

---

en dehors, ni vis-à-vis de lui : il la comprend dans son sein à l'état achevé, vaincu, et il s'en sert comme de son propre organe ».

<sup>94</sup> Ibid., pp. 59, 55, 56, 57, 58 : « Le sujet qui embrasse son objet et inversement ».

<sup>95</sup> Ibid., p. 50 ; voir aussi p. 52 : « L'esprit est ce qui embrasse, unie et vivifie le corps et l'âme ».

<sup>96</sup> Ibid., p. 54 et suivantes.

[51] Ces éléments (l'âme et le corps), sont l'œuvre propre de l'esprit. C'est l'esprit qui les produit de son propre fond ; il en est créateur, par suite, il est son autocréateur. « Chaque esprit produit et développe de son propre fond sa matière et sa forme, ou ce qui revient au même, son corps et son âme »<sup>97</sup>.

Mais, bien que ces éléments soient indispensables à l'esprit, bien qu'ils entrent dans sa composition comme des principes essentiels, et qu'ils lui soient immanents, l'esprit ne se confond pas avec eux, mais il s'en distingue. Son être ne se réduit pas à l'être de ses principes constitutifs. Indépendant de tous changements que subissent sa matière et sa forme, l'esprit subsiste, comme un être transcendant, comme un être qui vit en soi et par soi, comme une personne<sup>98</sup>.

Indépendant dans son être, l'esprit l'est aussi dans sa fin. L'être par soi et en soi est aussi l'être pour soi. Cela veut dire que l'esprit possède en soi son but immanent, sa fin, sa destinée<sup>99</sup>.

[52] A la connaissance de cette destinée l'esprit parvient lui-même, par sa pensée. C'est la pensée « une puissance essentiellement analytique qui introduit un réel dédoublement dans l'esprit »<sup>100</sup>. « La pensée éveille en esprit la conscience de son être intérieur. C'est elle enfin qui révèle à l'esprit sa destinée, son but, sa fin immanente »<sup>101</sup>.

Ici déjà l'esprit se distingue profondément de la nature inanimée, des choses inertes. L'essence de ces choses aussi bien que leur exis-

---

<sup>97</sup> Ibid., pp. 57, 58.

<sup>98</sup> Ibid. : « L'esprit est une substance légitimée en elle-même (*sui iuris*), il est une substance transcendante et immanente à la fois, c'est-à-dire une substance qui est capable de se distinguer de ses propres éléments ».

<sup>99</sup> Ibid. : « Tout esprit, dès qu'il est lui-même, a un but immanent, un centre de gravité non ailleurs mais en lui ».

<sup>100</sup> Ibid., pp. 115, 256.

<sup>101</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, pp. 101, 102, 109.

tence ne sont leur propres<sup>102</sup>. Elles n'existent ni par soi, ni en soi, ni pour soi.

Chaque chose de la nature présente une certaine composition de l'être et de l'idée, pour parler avec Aristote, de la matière et de la forme.

Cependant, ni cette matière, ni cette forme d'une chose inerte ne lui sont propres. Et la composition qu'elles produisent n'est ni naturelle, ni spontanée, elle ne trouve point en soi sa raison d'être, ni son centre, son point de convergence<sup>103</sup>.

Par là même, toute la nature se rapporte nécessaire[53]ment à quelque chose qui n'est pas elle, toute la nature gravite vers un centre étranger. Elle « lève les yeux vers quelque chose de supérieur, vers quelque chose d'autre ; c'est dans ce quelque chose d'autre que réside la clé et la raison de sa propre existence »<sup>104</sup>.

Ce quelque chose de supérieur vers quoi la nature se rapporte nécessairement : c'est l'esprit. Dans l'esprit la nature trouve sa raison d'être aussi bien que sa fin<sup>105</sup>. Elle n'existe qu'au titre de moyen<sup>106</sup>, « d'une prémisse »<sup>107</sup> de l'esprit. En résumé, ni l'être en soi, ni par soi, ni pour soi, ne conviennent pas à la nature.

Tout autre est la nature de l'esprit. Il ne regarde qu'un lui-même, c'est de lui-même qu'il tire sa raison d'être et sa destinée, car il est un être complet et non une abstraction, une pan-relation et non une relativité dépendante, une fin et non un moyen, qu'il ne se rapporte

---

<sup>102</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, pp. 55, 56, 57.

<sup>103</sup> Ibid., pp. 56, 57.

<sup>104</sup> Ibid., t. I, p. 243.

<sup>105</sup> Ibid., t. III, p. 56: « L'esprit est le principe et la fin de toutes choses (*causa initialis et causa finalis*) ».

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid., p. 55.

pas à quelque chose d'étranger, mais qu'il agit de son propre fonds, qu'il est une personne<sup>108</sup>.

[54] Nous avons déjà deux déterminations principales de l'esprit. Il est d'abord un être en soi, une individualité vivante qui se distingue de la nature, et qui trouve en elle-même son centre<sup>109</sup>. Sur cet échelon l'esprit est la sensibilité, et cela constitue en lui le côté de l'être<sup>110</sup>.

L'esprit est ensuite l'être pour soi, autant qu'il pense sur lui-même, c'est-à-dire qu'il est une conscience, une pensée<sup>111</sup>.

Jusqu'ici le philosophe polonais est d'accord avec Hegel. Pour Hegel aussi, l'esprit est d'abord immédiatement un, à l'état de l'être sensible et ensuite il se dédouble, en devenant à l'aide de la conscience l'être pour soi.

Mais à partir d'ici, Hegel et Cieszkowski divergent. Le disciple surpasse le maître.

Car Hegel, arrivé à la connaissance, à la pensée, s'arrête comme devant la dernière et définitive détermination de l'esprit. La conscience, la pensée, dans le système de Hegel, constitue le dernier degré de l'esprit.

[55] Cieszkowski reproche à Hegel d'accorder à la conscience une place prépondérante. S'arrêter ici, dit-il, « c'est tomber dans l'erreur

---

<sup>108</sup> Ibid., t. I, pp. 243, 232, 231. Cf. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 114 : « Die Natur kann es nur bis zum einander, für einander und aus einander bringen. Ihr Sein ist ein fremdes, darum ist sie Mittel. Ihr Denken ist das Bewusstsein aderer über sie, ihr Ihun endlich ist ein von sussen gesetztes, darum ist sie ihren physischen Gesetzten untergeordnet ».

<sup>109</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 114 : « Als an-sich-selbst ist der Geist Selbstsein, d.h. ideelle-lebendige individualität, die sich zuerst von der Natur absondert un in sich selbst ihren Mittelpunkt hat ».

<sup>110</sup> Ibid., p. 115.

<sup>111</sup> Ibid., p. 114 : « Als für-sich-selbst ist der Geist Selbst denken, d.h. Bewusstsein, welches die Stufe der Reflexion des Geistes überhaupt ist ».

de l'idéalisme, c'est oublier la place que la raison, la conscience occupent dans le système de l'univers »<sup>112</sup>.

Car les concepts d'un être en soi et pour soi, qui, d'après Hegel, caractérisent exclusivement l'esprit, « n'ont leur sens complet que dans un troisième concept, celui d'un être de soi »<sup>113</sup>.

Cette dernière détermination de l'esprit n'est que « le résultat des deux précédentes, comme leur union substantielle »<sup>114</sup>. L'esprit ne peut rester, comme le pense Hegel, sur le degré de la conscience. Toute la conscience de l'esprit n'a pour but que de réaliser effectivement, par une sorte d'expansion de soi-même, la conciliation de la pensée avec l'être, du sujet avec l'objet<sup>115</sup>. « L'esprit dédoublé en soi par la pensée, doit se tripler, il doit pratiquement reproduire de soi sa conscience, traduire la pensée en l'être »<sup>116</sup>.

[56] De cette reproduction effective de la pensée en l'être naît la troisième et la dernière détermination de l'esprit, la volonté et son fruit : l'acte libre.

Dans l'acte l'esprit s'élève à la hauteur d'une synthèse suprême, au degré le plus haut de l'union autocréatrice<sup>117</sup>.

« L'acte est par l'essence une force authentique, parce qu'il sort du dilemme et que c'est lui seul qui produit la réunion. En transformant tout être donné d'après les exigences de la pensée et réciproquement, en faisant entrer dans l'être réel toute pensée non réalisée

---

<sup>112</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. II, p. 440 ; *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 112.

<sup>113</sup> Ibid., p. 113 : « Das An-sich und das Für-sich haben erst ihre volle Wahrheit in dem Aus-sich ».

<sup>114</sup> Ibid. : « Das Aus-sich ist das Resultat des An-sich und Für-sich, die substantielle und stetige Einheit dieser Prömissen ».

<sup>115</sup> Ibid., p. 118.

<sup>116</sup> Ibid., p. 115 : « Seine weitere Bestimmung ist sich zu ver dreifachen indem er praktisch, aus sich das Bewusstsein reproduzieren, das Denken in Sein übersetzen muss ».

<sup>117</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. II, p. 440 : « L'esprit vivant et agissant est créateur. Par la création de soi, il se crée lui-même ».

encore, l'acte produit par là même un troisième état, conditionné déjà et synthétisé, dans lequel ce qui est doit justement être conforme à ce qui doit être, et ce qui devait seulement être, devient réellement »<sup>118</sup>.

Chez Hegel, l'acte, la volonté, n'est qu'un mode de la pensée. Dans la philosophie de Cieszkowski, au contraire, c'est la pensée qui est un moment intégral de la vo[57]lonté, car « la volonté, l'acte est la pensée qui redevient l'être »<sup>119</sup>.

L'acte est « la pierre de touche de tout ce qui existe, de tout ce qui vit »<sup>120</sup>. Ni la pensée qui n'apporte pas avec elle le témoignage de l'acte, ni l'être qui n'est pas vivifié par l'acte, ne sont encore ni la véritable pensée, ni l'être véritable<sup>121</sup>. « Par là, il est l'élément dominant de l'univers »<sup>122</sup>, le caractère le plus propre et le plus essentiel de l'esprit<sup>123</sup>.

Ainsi à la pensée absolue qui couronne le système de Hegel, Cieszkowski substitue la volonté absolue, comme la plus haute détermination de l'esprit, comme le dernier mot de sa philosophie<sup>124</sup>.

En résumant toute l'analyse précédente de l'idée de l'esprit dans la philosophie de Cieszkowski, nous arrivons [58] à la définition sui-

---

<sup>118</sup> Ibid., t. I, p. 257 : « L'acte réalise ce que la pensée et l'être avaient posé, mais ne pouvaient accomplir eux-mêmes. L'acte réalise la pensée, parce qu'il l'amène à l'être ; de même aussi il réalise l'être, parce qu'il le fait concorder avec la pensée ». Ibid. et *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 123 : « Im Prozesse des absoluten Thuns ist wirkliche Durchdringung des Aussen und Innern, durch welches das im Innern erinnerte Aussen sich wieder äussert, ohne sich zu veräussern ».

<sup>119</sup> Ibid., p. 117 : « Ist das Denken ein bloss integrales Moment des Willens, denn das Denken, welches wieder zum Sein wird, ist erst der Wille und die That ».

<sup>120</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 257.

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 115 : « Das Thun ist das eigenste Element des Geistigen und der Geist ist Thätigkeit ».

<sup>124</sup> Ibid., pp. 111, 112 : « Es solle jetzt der absolute Wille zu einer solchen Höhe der Spekulation emporgehoben werden wie es bereits mit der Vernunft geschah ».

vante : l'esprit c'est une réelle unité des principaux éléments de l'univers, à savoir, de l'être et de la pensée, de la nature et de l'idée, un être vivant par soi-même, conscient de soi-même et autonome<sup>125</sup>.

**13.** L'idée pleine et complète de l'esprit, à laquelle aboutit le procès de la conscience, est annoncée dans la troisième révélation de Dieu. Cette révélation est dernière et définitive : elle termine la dialectique du rapport de Dieu à l'humanité.

Définitif aussi est le nom apporté par cette troisième révélation. Dieu y est appelé l'Esprit-Saint<sup>126</sup>.

Ce nom exprime toute la nature de Dieu : toute son essence et tous ses attributs : « Saint Esprit, c'est le troisième rapport à l'humanité ; or, comme le troisième rapport est toujours accomplissant, inclusif, synthétique, tandis que les deux précédents ne sont qu'exclusifs et dialectico-antithétiques, la troisième Révélation de Dieu accomplit l'être Absolu et l'Idée Absolue de Dieu »<sup>127</sup>.

La terme Esprit exprime la substance de Dieu.

[59] Le terme Saint résume tous ses attributs. Considérons ces deux concepts enveloppés dans le troisième et définitif nom de Dieu.

La substance de Dieu doit contenir dans un état d'union parfaite, de synthèse suprême, deux éléments, deux principes, deux caractères radicalement opposés, manifestés dans les deux précédentes révélations de Dieu.

Dans la première révélation, Dieu est appelé Etre Absolu ; dans la seconde, Pensée Absolue. Or une pareille union ne peut s'accomplir que dans l'Esprit Absolu et par l'Esprit Absolu. Ce n'est qu'un corollaire immédiat de l'analyse de l'idée de l'Esprit. Donc Dieu est Esprit Absolu<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 54.

<sup>126</sup> Ibid., pp. 63, 64.

<sup>127</sup> Ibid., p. 71.

<sup>128</sup> Ibid., pp. 63, 182, 183.

En effet, tous les éléments constitutifs de la nature de l'esprit, nous les retrouvons en Dieu à l'état de perfection infinie, de plénitude absolue.

Noys y trouvons d'abord les deux éléments, les deux principes essentiels de l'esprit, à savoir l'âme et le corps : « Dans l'essence de Dieu, comme dans chaque essence spirituelle, nous distinguons l'Ame et le Corps »<sup>129</sup>.

Ce Corps de Dieu, ce sont « les Cieux », le monde universel, ou simplement l'univers<sup>130</sup>.

[60] L'Ame de Dieu c'est la Pensée absolue qui comprend en elle toute idée, toute pensée, tout ce qui est rationnel<sup>131</sup>.

Donc l'Esprit de Dieu c'est une plénitude absolue de son corps, de tout être, et de son âme, de toute pensée<sup>132</sup>.

Ces deux éléments de la substance de Dieu constituent son œuvre propre. Dès lors que chaque esprit est l'être de sa propre pensée et la pensée de son propre être il résulte que l'Esprit Absolu est toute pensée de tout être, ou ce qui revient au même, tout être de la Toute-Pensée<sup>133</sup>.

Par là, Dieu est par excellence « un être qui existe par soi, qui est conscient de soi et autonome<sup>134</sup>, un sujet Suprême ou une Personne Absolue »<sup>135</sup>.

---

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid., p. 191.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> Ibid., p. 63.

<sup>134</sup> Ibid. : « Dieu est l'Auteur de Lui-même, Créateur et Maître de l'Univers ».

<sup>135</sup> Ibid., p. 65. Dans cette définition de l'Esprit Absolu, Cieszkowski développe l'idée de Hegel, d'après laquelle l'Esprit est Absolu : « Des Absolute ist der Geist, das ist die höchste Definition des Absoluten », Hegel, *Encycl.*, 384.



« L'Esprit Absolu, c'est la communion du corps et de l'âme, Dieu Lui-même, une personne universelle, vivante, consciente et autonome, l'union de l'univers, tout dans le tout, tout dans tous »<sup>136</sup>.

[61] Dans la troisième révélation, Dieu, Esprit Absolu, est appelé Saint. Ce terme résume tous les attributs et perfections de Dieu, c'est « un prédicat suprême du sujet suprême »<sup>137</sup>.

En effet, la sainteté, comme attribut, n'exprime simplement une qualité, une perfection quelconque : c'est « un ensemble, une perfection composée, et, en outre, une perfection dans l'état achevé, dans l'état d'accomplissement et de la béatitude suprême »<sup>138</sup>.

La sainteté, c'est une signification essentielle et la destinée finale de l'Esprit. L'Esprit n'existe que pour être saint.

L'Esprit Absolu, comme tel, est saint. Sa sainteté « c'est une plénitude adéquate, un état postulé et accompli parfait, achevé »<sup>139</sup>.

De telle sorte, la troisième révélation apporte le nom essentiel de Dieu, composé d'un substantif suprême et d'un adjectif suprême, et qu'implique la notion adéquate de Dieu<sup>140</sup>.

[62] **14.** L'idée de l'Esprit Absolu, à laquelle nous amène l'analyse précédente, soulève une grande difficulté. L'analyse a découvert dans la notion de Dieu deux éléments : son corps et son âme.

Que faut-il penser de ces deux éléments ?

Appartenant à la nature de Dieu, ne s'y confondent-ils pas ? Y a-t-il une différence entre Dieu et ses créatures ? Ne pourrait-on, en réduisant la pensée de Cieszkowski à sa plus simple expression,

---

<sup>136</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 191.

<sup>137</sup> Ibid., pp. 65, 67.

<sup>138</sup> Ibid., p. 67 : « La Sainteté épuise tous les postulats potentiels de l'esprit, toutes ses vertus, aussi bien actives que passives... Elle comprend toute la réalité du beau, du bien et du vrai ».

<sup>139</sup> Ibid., p. 68.

<sup>140</sup> Ibid., p. 69.

tirer de sa théodicée, comme un corollaire direct, le principe fondamental du panthéisme, que tout est Dieu ?

Contre une pareille conclusion Cieszkowski proteste vivement. Il s'agissait pour lui de prouver l'Immanence et la Transcendance de Dieu, mises en doute par le déisme et le panthéisme. L'analogie avec le composé humain, envisagé à la manière de Descartes et des anciens, lui semblait être la plus sûre pour garantir à sa pensée l'indépendance à l'égard du panthéisme et du déisme.

Le philosophe polonais oppose explicitement sa doctrine au panthéisme : « Le panthéisme proclame que tout est Dieu, et nous disons que tout appartient à Dieu, tout dépend de Lui, que tout est dans sa possession matérielle, aussi bien que moral, que l'univers n'est que simplement la propriété de l'Esprit »<sup>141</sup>.

[63] « Ni la nature, ni l'univers entier, ne constituent Dieu, ni ne sont une même substance que Lui, comme l'admet le partiel et faux panthéisme »<sup>142</sup>.

Comme nous découvrons dans le sein de notre esprit deux éléments différents : l'âme et le corps, dont nous prenons le premier pour notre moi et le second pour un certain non-moi, qui nous appartient pourtant, de même en Dieu, il y a son moi, sa substance divine, qui se manifeste par son non-moi, par le monde, l'univers créé qui est son propre élément, soumis à Lui<sup>143</sup>. En d'autres termes, l'Esprit absolu, comme chaque esprit, ne se confond pas avec ses éléments constitutifs. Son être ne se réduit pas à l'être de ses éléments. Indépendant de tous changements que subissent sa matière et sa forme, l'Esprit subsiste comme un être transcendant.

---

<sup>141</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. II, p. 408.

<sup>142</sup> Ibid., t. III, p. 192.

<sup>143</sup> Ibid., pp. 190, 192 : « Comme notre corps, bien qu'appartenant à nous, ne nous constitue pas, ne se confond pas avec notre personne, notre moi intime, mais que ce dernier le domine et s'en distingue, de même l'univers, bien qu'il se rapporte à Dieu, ne Le constitue pas : Dieu le domine et s'en distingue, et c'est en cela que réside la Transcendance de Dieu ».

D'autre part, l'univers n'est pas substance hétérogène, absolument distincte de la substance Divine<sup>144</sup>. Car « de même que notre esprit n'est pas une abstraction existant hors du corps, ou comme le disent les idéalistes, une abstraction excluant le corps, mais une plénitude qui se manifeste par le corps et le domine, de même Dieu n'est [64] pas une abstraction existant hors du monde, mais une plénitude qui se manifeste par l'univers et le domine »<sup>145</sup>.

En cela consiste l'Immanence de Dieu<sup>146</sup>.

Quelle est en définitive la différence entre Dieu et les créatures ? Y a-t-il entre Lui et l'univers une unité ou simplement une union, un accord, une communion ?

Là réside toute la difficulté.

Pour résoudre ce problème, il ne suffit pas de se rapporter au texte. Car dans le texte polonais nous trouvons tour à tour les expressions qui correspondent aussi bien au terme français unité, qu'union<sup>147</sup>.

La réponse, il faut la chercher dans l'idée que Cieszkowski se fait de l'esprit en général et spécialement de l'Esprit de Dieu.

Or, l'esprit par définition, c'est un tout organique, une synthèse, une plénitude de l'être et de l'idée, du corps et de l'âme.

Et l'Esprit de Dieu, c'est une plénitude absolue du Corps de Dieu et de son Ame.

Que faut-il entendre par termes : plénitude du corps et plénitude de l'âme ?

Considérons d'abord la première.

Le Corps de Dieu et l'univers ne font qu'un<sup>148</sup>.

---

<sup>144</sup> Ibid. : « Le monde créé, où nous vivons comme esprits, n'est pas une substance hétérogène de Dieu ».

<sup>145</sup> Ibid., pp. 189, 190, 192.

<sup>146</sup> Ibid., p. 189.

<sup>147</sup> Cieszkowski surtout aime à employer le terme communion.

[65] Si donc l'univers est absolument étendu aussi bien qu'absolument éternel, il faut en dire autant du Corps de Dieu.

La plénitude du corps de Dieu est dans la plénitude du Lieu, ou ce qui revient au même, dans l'espace infini. Nous savons déjà qu'indépendamment des choses qui sont en lui, l'espace n'existe pas. Son être se confond avec celui des objets. L'espace infini n'existe pas comme un vide à part de l'univers ; l'espace infini et l'univers ne font qu'un.

Et comme l'univers lui-même constitue le corps de Dieu, il suit de là que la substance de Dieu est absolument étendue. Elle est répandue partout avec l'extension locale. Elle comprend tout, ou ce qui revient au même, tout est en elle : « Tout est dans la possession de Dieu, non seulement morale, mais aussi matérielle »<sup>149</sup>.

Cette étendue infinie du Corps de Dieu constitue son Immensité et son Omniprésence. « L'Omniprésence véritable contient en elle-même et domine tous les lieux, sans en exclure ou supprimer un seul, elle sauve tout ce qui est fini en l'élevant à une certaine communion et participation dans l'esprit »<sup>150</sup>.

[66] Si l'univers s'identifie avec le Corps de Dieu, si l'étendue infinie de ce Corps contient tous les lieux particuliers, si l'Omniprésence et l'Immensité Divine implique une extension locale, il nous est facile de savoir quel est le rapport et la différence entre le corps ou la partie matérielle de la substance divine et les choses créées.

Le rapport est le même que ce qui existe entre le tout et les parties qui le composent. Par là même, la différence qui existe entre ce tout

---

<sup>148</sup> Ibid., t. I, p. 263 ; t. II, p. 408.

<sup>149</sup> Ibid., t. II, p. 452 : « Tout appartient et tout dépend de Dieu, tout se rapporte à Lui comme à son Maître, et tout procède de Lui comme de son Père, bref, tout est dans sa possession matérielle et morale ». Ibid., p. 408.

<sup>150</sup> Ibid., p. 400 : « L'infini véritable doit embrasser tout ce qui est fini, sans cela il serait limité, borné, il deviendrait lui-même fini ». Ibid., pp. 401, 402, 452.

est ses parties constitutives n'est pas une différence de nature. Le tout et ses parties constitutives, dans leur nature, sont homogènes. La différence entre eux est purement quantitative. Elle vient de divers degrés, puissance, rant et échelle<sup>151</sup> qui ont tous, à la base, l'identité et l'homogénéité de l'être divin<sup>152</sup>.

Il faut en dire autant du second attribut du Corps de Dieu, parallèle et corrélatif au premier : de son Eternité.

L'Eternité aussi renferme tous les temps possibles et effectifs et s'en compose comme de ses termes constitutifs.

[67] Comme par rapport à l'étendue, le corps de Dieu est appelé la plénitude du lieu, de même par rapport au temps il s'appelle la plénitude du temps<sup>153</sup>.

Enfin, entre l'Eternité Divine et le temps particulier existe le même rapport qu'entre le tout et les parties qui le composent<sup>154</sup>.

Donc, de même ici il n'y a qu'une différence de quantité et non de nature<sup>155</sup>.

Nous concluons de tout cela, que Dieu dans son Corps ne se distingue pas essentiellement de ses créatures et qu'il y a entre Lui et son œuvre l'unité et non l'union.

Cette unité n'est pas « unilatérale », mais elle comprend en elle-même la diversité en la conciliant et en dominant ses propres différences<sup>156</sup>. « Outre cela, par rapport à nous, êtres bornés, ce n'est pas

---

<sup>151</sup> Ibid., pp. 452, 453, 454.

<sup>152</sup> Ibid., p. III, p. 312 : « Le monde créé où nous vivons comme esprits, n'est pas une substance isolée de Dieu ».

<sup>153</sup> Ibid., p. II, p. 452.

<sup>154</sup> Ibid., p. I, p. 335 : « La temporalité est à l'éternité dans le même rapport que la partie au tout ».

<sup>155</sup> Ibid., II, pp. 452, 454.

<sup>156</sup> Ibid., t. I, p. 346.

une unité immédiate, c'est une conciliation pleine et complète »<sup>157</sup>.  
Mais au fond c'est une unité.

Nous arriverons à la même conclusion, si nous envisageons Dieu dans le second élément de sa substance, dans la plénitude de son âme.

[68] L'Ame de Dieu c'est la Pensée ou l'Idée Absolue, l'ensemble, « la somme » de toutes pensées, de tous principes idéaux, de toutes consciences<sup>158</sup>.

Or, comme dans chaque conscience particulière réside le principe intérieur de la subjectivité, le centre de personnalité, le moi intime<sup>159</sup>, donc l'Ame de Dieu c'est l'ensemble, la somme, la synthèse des personnalités, « une personne absolue »<sup>160</sup>, « universelle »<sup>161</sup>.

Cependant, bien que Dieu soit une personne, on ne le doit pas appeler un individu.

Absolu sujet, objet, l'auteur de tous les individus réels et possibles, peut être appelé plutôt « le principe d'individuation » ou une « individualité absolue »<sup>162</sup>.

Le même procédé qui a servi à Cieszkowski pour obtenir l'idée du Corps de Dieu, lui sert pour atteindre l'idée de l'Ame Divine.

Quel est le rapport de cette âme de Dieu aux âmes particulières, aux consciences des êtres créés ? Entre l'Esprit Absolu et [69] les esprits bornés y a-t-il une différence de nature, de qualité ? Entre l'Ame de

---

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid., t. III, p. 37.

<sup>159</sup> Ibid., p. 190.

<sup>160</sup> Ibid., p. 63.

<sup>161</sup> Ibid., p. 191 ; « Gott ist der Inbegriff aller Realitäten, da aber die Individualität eine Realität ist, so ist Gott auch Individualität », Cieszkowski, *Gott un Palingensis*, p. 61.

<sup>162</sup> Cieszkowski, *Gott und Palingensis*.

l'Esprit Absolu et celles des esprits créés ? Enfin s'agit-il ici d'unité ou d'une simple union ?

Le rapport est le même que celui qui existe entre le tout et les parties qui le composent.

Dieu implique dans sa totalité des individualités unilatérales comme des moments, donc Il est Lui-même individuation absolue.

Chaque esprit particulier, chaque esprit national et en général tous les esprits créés, sont des membres particuliers d'un Esprit universel<sup>163</sup>.

Par là même, la différence qui existe entre l'Esprit Absolu et les esprits créés, n'est pas une différence de nature, mais de degré, de rang, de puissance au sens quantitatif de ce mot. La doctrine de Cieszkowski, sous ce rapport, ne présente aucun doute.

« Dieu est l'esprit et l'homme est l'homme est l'esprit, ce sont donc des substances homogènes, non égales mais semblables, non identiques mais conformes »<sup>164</sup>.

« De même que l'homme est esprit limité, Dieu est esprit absolu. Comme l'homme est l'esprit qui se sanctifie [70] Dieu est l'Esprit Saint »<sup>165</sup>. « Chacun de nous, bien qu'il ressemble à Notre Père céleste, ne Lui est pas égal, mais est dans le même rapport avec Lui, que dans l'analyse de l'infini, l'infini d'un rang inférieur est à l'infini d'un rang supérieur »<sup>166</sup>.

Les consciences de tous individus et de toutes nations constituent des moments, des déterminations qualitatives du Sujet Absolu, de Dieu.

---

<sup>163</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 202.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>165</sup> *Ibid.*, t. III, p. 189.

<sup>166</sup> *Ibid.*, t. II, p. 453. La distinction entre deux genres de l'infini est empruntée à Spinoza, qui distingue l'infini absolu de l'infini relatif, ou l'infini *sui generis*. Voir : Spinoza, *Eth.* I, dep. 6, prop. 9.

Ce que la personne absolue est dès le commencement, une personne créée doit le devenir après un long développement dans l'histoire.

Les individus parfaits et achevés se fondent dans la conscience que le tout – Dieu – possède de soi-même, de telle façon, que leurs pensées sont des pensées d'Absolu, et inversement, les pensées d'Absolu sont leurs pensées.

Dans maints textes Cieszkowski affirme cette idée<sup>167</sup>. Il cherche dans le passé et dans son présent les doctrines analogues à la sienne. C'est ainsi qu'il fait appel à la théorie antropomorphique d'Apulée<sup>168</sup>. Dans un [71] autre endroit, dans la critique de Feuerbach, Cieszkowski confesse : « On cherche un Dieu qui n'existe pas et on ne veut pas admettre Celui qui demeure et vit avec nous dans l'unité et l'homogénéité »<sup>169</sup>.

Nous aboutissons à la même conclusion que dans l'analyse précédente : Dieu en tant que plénitude de l'Âme est dans un rapport de l'unité avec ses créatures.

**15.** Le principe de l'unité de Dieu avec les créatures admis, trois corollaires en dérivent :

1. Dieu est le principe de l'identité absolue entre la pensée et l'être.
2. C'est en Dieu que se fait tout progrès au sens moral et matériel de ce mot.
3. C'est donc en Dieu qu'il faut chercher la raison de la nécessité transcendante du progrès.

Tout coexiste dans l'Idée et dans l'Organisme de Dieu<sup>170</sup>.

Or, comme tout ce qui existe se développe, c'est donc en Dieu que se fait le progrès universel. Dans son Corps et son Âme se produit

---

<sup>167</sup> Ibid., t. III, pp. 44, 185, 189.

<sup>168</sup> Ibid., p. 185.

<sup>169</sup> Ibid., p. 187.

<sup>170</sup> Ibid., t. I, p. 365.



l'évolution cosmique, la dialectique des états et des mondes, cette double palingéné[72]sie dont nous avons exposé les deux modes dans l'analyse du progrès<sup>171</sup>.

Mais bien que Dieu contienne l'infini de toutes transformations et de tous progrès, Lui-même se fixe dans l'immuable. Il est éternellement achevé, Il est au-dessus de tout progrès. Tandis que pour nous, êtres bornés, qui vivons dans les mondes bornés, il y a et il doit y avoir une distinction entre ce qui est réel, actuel, et ce qui est du domaine de l'avenir, de l'idéal, pour Dieu « tout est éternellement actuel, tout est universellement présent dans un sens à la fois idéal et réel »<sup>172</sup>. « Tous les états possibles dans la pensée ont leur réalité dans l'être des myriades de mondes simultanément dans l'étendue de l'espace et, d'autres part, dans l'écoulement du temps »<sup>173</sup>.

Dieu est donc, au sens réel de ce mot, le principe de l'identité absolue, et de la distinction de la pensée et de l'être<sup>174</sup>. Il est le commencement et la fin, le but [73] de tout ce qui existe<sup>175</sup>. Il est ce Tout synthétique, au sein duquel prend son origine et vers lequel aboutit nécessairement tout développement, toute dialectique, tout progrès. C'est pour cette raison que Cieszkowski l'appelle « le troisième terme du grand syllogisme de l'univers »<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> Ibid., t. III, p. 22 : « Dieu contient en Lui l'infini de toutes transformations et de progrès ». Ibid., p. 365 : « (...) de même que tous les états temporaires, tous les échelons du passé, du présent et de l'avenir durent de concert en Lui, de même aussi tous les mondes de l'Espace qui constituent un certain Espace absolu trouvent de concert leur place en Lui ».

<sup>172</sup> Ibid., t. I, p. 355 ; *ibid.*, p. 363 : « (...) à cause de la coexistence absolue de toutes les existences dans l'Esprit Divin et de la simultanéité d'être de toutes choses dans son corps, ces états qui pour nous ne sent que des abstractions sans réalité, qui n'existent en nous qu'idéalement, soit par l'expérience, soit par le souvenir, sont pour Lui présents et actuels ».

<sup>173</sup> Ibid., p. 364.

<sup>174</sup> Ibid., t. III, p. 196 ; voir aussi p. 197.

<sup>175</sup> Ibid., pp. 196, 197.

<sup>176</sup> Ibid., p. 36.

Cette conclusion, Cieszkowski veut la justifier par la doctrine de théologie catholique sur la procession de Saint-Esprit du Père et du Fils : « Nous comprenons maintenant la procession de Saint-Esprit du Père et du Fils, de l'Eltre et de l'Idée... Il en procède comme la conclusion de ses prémisses, comme le terme final de ses moments dialectiques, comme un *posterius* absolu. Mais cet absolu *posterius* est à la fois absolu *prius* : il est le principe et la fin de l'univers »<sup>177</sup>.

Telle est la doctrine de l'Immanence et de la Transcendance de Dieu. Telle est aussi la raison de la nécessité transcendante du progrès. Car « Dieu n'est pas seulement le principe et la fin, le germe et le but de tout, mais en outre, Il est un moyen universel, un lieu, un trait d'union de l'univers »<sup>178</sup>. « (...) abandonner Dieu, c'est abandonner notre propre nature, c'est abandonner le sens [74] et la destinée de notre propre vie, c'est sortir de notre propre atmosphère »<sup>179</sup>.

De là il s'ensuit nécessairement que « tout le mouvement, tout le progrès entrepris sans Dieu, tôt ou tard disparaîtra »<sup>180</sup>.

« Rien sans Dieu, tout avec Dieu, pour Dieu et par Dieu »... car Dieu est tout dans tout<sup>181</sup>.

« Dieu est en nous et nous sommes en Lui, Dieu agit en nous et nous agissons en Lui »<sup>182</sup>.

L'histoire de l'humanité est la manifestation évidente de l'opération divine et de sa nécessité pour tout progrès : l'histoire montre suffi-

---

<sup>177</sup> Ibid., pp. 196, 197.

<sup>178</sup> Ibid., p. 11.

<sup>179</sup> Ibid., t. III, p. 12.

<sup>180</sup> Ibid.

<sup>181</sup> Ibid., p. 11 : Cette expression de Saint Paul aussi bien que les autres semblables, Cieszkowski les prend dans leur sens réel : « La prédication de Saint Paul s'accomplit. Dieu est devenu pour nous, pour notre conscience, tout et tous (I Cor., XV, 28) » ; « toutes choses sont de Lui, par Lui et pour Lui (Rom., XI, 36) » ; « Non seulement idéalement, par notre foi, mais réellement nous vivons, nous nous mouvons, et nous sommes en Lui (Act Ap., XVII, 28) ».

<sup>182</sup> Ibid., p. 193.

samment que « toute la vie, tout le développement de l'humanité ne se fait qu'au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »<sup>183</sup>.

Cependant cette opération de Dieu dans l'humanité, pour l'humanité et par l'humanité, n'est pas encore par[75]faite, parce qu'elles se fait jusqu'alors malgré et même souvent, contre la conscience et la volonté de l'homme, et non pas avec son conscient et libre concours »<sup>184</sup>.

Ce conscient et libre concours de l'humanité entière dans l'opération divine, cette coopération solidaire de tous au progrès universel, c'est, selon Cieszkowski, la tâche de la morale.

Cette morale doit être par essence sociale et religieuse Elle doit être sociale, car « si nous sommes des membres particuliers d'un Esprit Universel, nous devons nous considérer tous, comme un Corps et une Ame, comme des membres bénis de Dieu »<sup>185</sup>. Elle doit être religieuse, car « la Religion est union absolue de tous les esprits »<sup>186</sup>.

« La Religion n'établit pas seulement notre rapport à Dieu, mais en outre, elle établit les rapports entre nous et envers nous ; la Religion nous unit<sup>187</sup> et nous sanctifie nous-mêmes »<sup>188</sup>.

C'est ainsi que Cieszkowski pose dans sa métaphysique les prémisses de sa morale.

[76] **16.** Telle est l'idée que Cieszkowski se fait de la dialectique. Il est inutile de parler de l'importance de cette idée dans le système du philosophe polonais. Nous avons parcouru les divers genres d'êtres, et à travrs leurs différences, nous avons retrouvé leur soumission à la même loi du progrès dialectique. Une seule méthode a suffi

---

<sup>183</sup> Ibid., pp 75, 116.

<sup>184</sup> Ibid., p. 87.

<sup>185</sup> Ibid., pp. 202, 205.

<sup>186</sup> Religat.

<sup>187</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 12.

<sup>188</sup> Ibid.

à nous expliquer le tout de la pensée, aussi bien que de la réalité objective.

Il ne nous reste maintenant qu'à indiquer les influences principales que Cieszkowski a subi dans la formation de sa doctrine. Quant à l'idée générale de cette doctrine, je veux dire, quant à dialectique, j'ai déjà marqué son origine dans le contexte de ce chapitre. J'ai marqué aussi en quoi la pensée du philosophe polonais diffère de celle de Hegel.

Je n'ai plus qu'à définir les autres influences que je retrouve dans différents lieux de la doctrine de Cieszkowski.

Par le principe de l'identité absolue entre la pensée et l'être, posé à la base du système, Cieszkowski entre en parenté avec les grands représentants de l'ontologisme.

L'originalité de Cieszkowski consiste, à mon avis, en ce qu'il distingue nettement entre l'identité actuelle, qui est propre à Dieu, et l'identité potentielle, qui est fondée en l'homme et dans les créatures en général, et qui s'actualise à travers la dialectique.

[77] L'idée de Dieu, qui au sein de sa substance réalise la conciliation entre la pensée absolue et l'espace infini, provient évidemment de Spinoza<sup>189</sup>.

L'idée de la pensée absolue, comme attribut divin, qui comprend toutes les déterminations possibles, provient de Descartes<sup>190</sup>, Malebranche, et, on peut dire, de tout le XVII<sup>e</sup> siècle.

De Descartes aussi vient l'idée de l'étendue. Mais l'étendue, d'après Cieszkowski, n'est pas inerte, comme l'admettait le philosophe français. L'étendue chez Cieszkowski est active. Par cela le philosophe polonais se rapproche de Spinoza, qui admettait le dynamisme intérieur de l'étendue, de Newton, qui appelait l'étendue

---

<sup>189</sup> Spinoza, *Ethique*, t. I, prop. 15, scolie.

<sup>190</sup> Réponse à la 5<sup>ème</sup> objection.

« sensorium Dei », et de Clarke, qui confondait l'étendue avec l'Immensité Divine<sup>191</sup>.

Mais en ce qui concerne le rapport de l'étendue à la pensée, Cieszkowski n'est plus d'accord avec Spinoza. Car, Spinoza n'admet entre la pensée et l'étendue qu'un parallélisme de développement. Cieszkowski en outre suppose entre ces deux termes une relation dynamique. C'est la pensée qui pousse l'étendue à se dilater, c'est la pensée qui commence la dialectique de l'espace.

[78] L'idée de la création, et en général de la causalité, a un double sens dans le système de Cieszkowski. D'un côté, si on se place au point de vue des esprits créés, des êtres bornés, la causalité c'est une création véritable, un surplus de réalité, un progrès, un devenir par l'addition<sup>192</sup>. Par ce point de sa doctrine Cieszkowski se rapproche de Schelling<sup>193</sup>.

Mais le progrès n'est que relatif. Au point de vue de tout, pour l'Esprit Absolu il n'y a rien de nouveau, pas de surplus, pas d'addition. La causalité devient purement mécanique, comme chez Spinoza. Pour Cieszkowski, la somme de réalité physique et psychique est toujours la même<sup>194</sup>.

A ces influences marquées dans le système de Cieszkowski, dont nous venons d'exposer la partie fondamentale, il faut joindre, comme ayant l'importance capitale, l'influence du Christianisme. Et dans le Christianisme, non seulement l'Écriture Sainte de l'Ancien

---

<sup>191</sup> Cieszkowski entend aussi par l'étendue absolue, l'Immensité Divine.

<sup>192</sup> La transformation de l'évolution quantitative en qualitative dans la dialectique de l'espace et du temps.

<sup>193</sup> Schelling, *Die Philosophie der Offenbarung*.

<sup>194</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 365 ; voir aussi p. 22 : « Tout les états possibles dans la pensée, ont leur réalité dans l'Être des myriades des Mondes... Et tout coexiste dans l'idée et dans l'organisme de Dieu ».

et du Nouveau Testament a influencé la pensée de Cieszkowski, mais encore toute la Tradition chrétienne y compris les hérésies<sup>195</sup>.

[79] L'influence du Christianisme est si remarquable, qu'on peut considérer tout le système du philosophe polonais, comme un essai de conciliation de la Foi avec la Raison, comme une apologétique philosophique de la Religion Chrétienne.

### 17. Que faut-il penser de la dialectique de Cieszkowski ?

Elle a à la base l'ontologisme. Elle subit donc toute la critique faite à l'ontologisme par le développement de la pensée philosophique.

Or l'ontologisme n'appartient plus qu'à l'histoire. Aucun de ses défenseurs ne pouvait justifier ses raisons d'être. On le posait, on le démontrait point. Il n'est pas justifié non plus par l'auteur polonais. Ce principe autour duquel pivote tout le système, est posé chez Cieszkowski et non démontré. Du reste, quel genre de démonstration pourrait-il employer pour prouver l'identité entre l'être et la pensée, l'identité, qui, même d'après lui, n'est actuelle qu'en Dieu ?

Pas *a priori*. Car l'identité n'est point une vérité qui s'imposerait à la pensée humaine comme évidente et nécessaire. Autrement, tout le monde l'admettrait sans hésitation.

Elle n'est pas démontrable non plus *a posteriori* [80] à l'aide de l'expérience. Car pour la démontrer de telle façon, il faudrait se placer au terme du progrès historique de l'humanité pour embrasser d'une vue complète le tout de la pensée et de l'être, une telle vision évidemment impossible pour nous, qui sommes entraînés dans le devenir, situés au milieu, et non au sommet de l'univers. De là, tout essai de trouver dans l'expérience contingente de l'histoire, la vérification de l'identité absolue entre la pensée et l'être, n'aboutit qu'à une pétition de principe.

---

<sup>195</sup> Parmi les autres écrivains de l'Eglise, Tertullien fut celui dont s'imprégna le plus Cieszkowski.

Une telle pétition de principe se trouve dans le système de Cieszkowski. Il se rapporte au témoignage de l'histoire. Mais tout son effort pour y trouver la justification du principe posé à la base du système, ne donne en définitive qu'une vision personnelle du tout, regardée sous l'angle d'une certaine philosophie, donnée d'avance et non démontrée. Tout en admettant que la tâche du progrès n'est pas accomplie, que l'identité de l'être et de la pensée n'est encore qu'en puissance, en droit, pratiquement l'auteur oublie la place où nous sommes situés, il néglige l'avenir inconnu, que nous avons encore à parcourir et il fait des déductions ontologiques.

Pour cela, tout ce laborieux et puissant système de constructions logiques, bien ordonnées, avec des contours esthétiquement purs et précis, avec des conséquences pleines d'élevation morale, est à mon avis, vicié dans ses bases.

[81] Le principe de l'identité absolue, qui explique toutes les autres parties de l'édifice, ne s'explique pas lui-même dans le système de Cieszkowski. Pour le moins, l'explication apportée par le philosophe polonais, et qui est une espèce de démonstration métaphysique, est à mon sens tout à fait insuffisante.

Si la démonstration métaphysique du fond du système n'est pas soutenable, sa justification psychologique échoue complètement. Dominé par sa vision gigantesque qui semblait embrasser tout, pénétré de l'unique souci des besoins esthétiques d'unité et d'ordre dans son système, Cieszkowski ne compte guère avec la réalité qui ne se plie pas toujours aux exigences d'un système construit tout d'une pièce.

Ainsi l'identité absolue de la pensée et de l'être n'est pas conforme du tout aux données de l'observation intérieure. La pensée et l'être, ou, pour parler plus exactement, la conscience et l'idée sont irréductibles l'une à l'autre, bien qu'elles s'unissent dans un même sujet qui est l'âme.

La conscience est essentiellement une, indivisible, entièrement toute dans chacun de ses actes, et enfin identique malgré les changements successifs de son contenu. L'idée au contraire est multiple, complexe, changeante, capable d'augmentation par les fragments et de division en parties.

[82] Outre cela, la conscience est essentiellement active. Les phénomènes qui viennent du dehors et du dedans, provoquent l'activité de la conscience et suscitent en elle sa propre réponse. L'idée au contraire est habituellement inerte, elle n'est active qu'accidentellement<sup>196</sup>.

Enfin, ce qui abolit l'identité dont nous parle Cieszkowski, c'est la disproportion de l'intensité qui existe entre la conscience réfléchie et l'idée. La conscience se développe à sa guise en déployant l'énergie qui lui est propre et qui n'est nullement proportionnelle à la réalité extérieure. Et pourtant, d'après l'hypothèse de l'identité absolue, la pensée et l'être, la conscience et l'idée, doivent se développer proportionnellement avec la même intensité<sup>197</sup>.

Faibles et insuffisantes sont aussi, à mon avis, les preuves puisées dans le contenu de la Révélation et de la Tradition chrétienne. Sur ce point, l'argumentation de Cieszkowski me paraît encore moins heureuse que celle qu'il tire de l'histoire. Nous y trouvons, plus qu'ailleurs, des conclusions subjectives, des interprétations personnelles, souvent contraires à la doctrine de l'Eglise.

Malgré toutes les protestations formelles contre le panthéisme, il y a du panthéisme incontestablement dans le système de Cieszkowski. Le panthéisme demeure en germe dans le principe de l'identité absolue entre la pensée et l'être, et dans celui d'unité et d'homogénéité de la nature de Dieu et celle de l'homme.

---

<sup>196</sup> Telles sont des idées dites cinétiques, qui émettent les mouvements, ou des idées impératives, qui contiennent l'ordre d'un mouvement.

<sup>197</sup> Nous faisons ici allusion à la critique pénétrante du sujet en question, faite par M. Piat dans l'« Idée ou Critique du Kantisme », chap. II.



Toutefois, niant l'autorité démonstrative de la méthode employée par l'auteur, nous n'avons l'intention de renverser tout son système et surtout sa partie la plus concrète, je veux dire, la morale. Notre jugement ne porte que sur ce que nous avons jusqu'alors exposé. Considérons donc le reste du système, à savoir l'historiosophie, et la théologie ou la morale de Cieszkowski.

## [84] CHAPITRE II HISTORIOSOPHIE

18. L'Esprit Absolu dont nous venons de parler dans le chapitre précédent, est une plénitude, « un monde », « un organisme » distingué en soi<sup>198</sup>. Il a en lui-même ses propres éléments, « ses organes spirituels » : ce sont des esprits bornés de différents degrés de perfection. Parmi ces esprits subordonnés il y a des esprits collectifs « dont la personnalité n'est que morale et la conscience médiante »<sup>199</sup>. Tels sont les esprits des nations, de l'Eglise et de l'humanité entière.

Le dernier, l'esprit de l'humanité ou du monde, grâce à son développement le plus achevé, tient la plus haute place dans la hiérarchie des esprits.

Considérons alors la nature et la vie de l'esprit de l'humanité.

L'esprit de l'humanité, comme chaque esprit, constitue un tout synthétique qui résulte de l'être de la pensée et de leur trait d'union, l'acte.

C'est surtout de l'acte que vient toute la supériorité et l'excellence de l'esprit du monde. C'est par l'acte que l'esprit du monde se crée lui-même : par l'acte, il s'élève au plus haut degré de développement spirituel ; de l'acte enfin, découle sa souveraine puissance de maître de l'univers.

C'est le corollaire de l'idée que Cieszkowski se fait de l'esprit.

L'esprit seul existe réellement, pleinement et indépendamment. Tout ce qui n'est pas l'esprit se rapporte nécessairement à lui comme à son principe et à sa fin. Tout le monde inorganique, tout l'univers matériel, bref, tout être, comme d'autre par, toute pensée,

---

<sup>198</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, pp. 62, 63.

<sup>199</sup> Ibid.

ne son, d'après Cieszkowski, que des moyens, des produits de l'acte de l'esprit.

Or, l'esprit du monde dans son développement réalise tout son être. Par là même, il réalise tout être et toute pensée de l'univers. L'univers est donc soumis à la souveraine maîtrise de l'esprit du monde.

**19.** Le champ de la réalisation complète de l'acte essentiel de l'esprit du monde, c'est l'histoire<sup>200</sup>. Dans [86] l'histoire, toute essence de l'être et de la pensée se manifeste sous forme d'acte<sup>201</sup>.

Toutes les déterminations de l'esprit, toutes les formes possibles et réelles de l'être et de la pensée, en somme, tout ce qu'il y a dans l'univers concourt à l'histoire de l'humanité pour y trouver son développement et sa manifestation évidente<sup>202</sup>.

De telle façon, l'histoire de l'humanité constitue le but et le sommet du progrès général, un « sensorium commun de l'univers », un véritable macrocosme<sup>203</sup>. Seul Esprit Absolu, Dieu, est au-dessus de l'histoire. Par là, de même que tout est soumis à l'histoire, l'histoire elle-même à son tour est soumise à Dieu<sup>204</sup>.

L'histoire n'a pas un trajet uniforme, Cieszkowski la compare à « un torrent plein de vie et de forces, qui recevrait, durant son cours, une multitude d'affluents de toute sorte »<sup>205</sup>.

[87] Cependant, malgré la variété naturelle de son cours, il est possible de suivre et de relever l'unité de chemin de la marche.

---

<sup>200</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 62.

<sup>201</sup> Ibid., p. 47 : « ...des ganze Wesen des Seins und Denkens muss auf dem Schauplatz der Weltgeschichte in der Gestalt von Thaten auftreten ».

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Ibid., p. 68 : « ...die Geschichte wegen ihrer höchsten und contrestesten Stellung in der Entwicklung des Geistes den Macrocosmus bildet, zu welchem alle niedrigeren Determinationen convergiren müssen. So ist die Weltgeschichte das Sensorium commune des Universums ».

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 59.

Découvrir la direction générale de ce chemin, discerner dans le fouillis des faits qui composent l'histoire les tendances décisives de l'esprit humain, indiquer les lois et les modes possibles de son développement, tel est l'objet de l'étude philosophique de l'histoire et par là même de l'historiosophie<sup>206</sup>.

Pour étudier de cette façon la vie de l'esprit humain, il ne suffit pas d'envisager une période, une époque une partie quelconque de son chemin, il faut « saisir d'une vie d'ensemble l'organisme entier de l'histoire »<sup>207</sup>.

Ce tout doit contenir non seulement le passé, mais l'avenir de l'histoire ; sans l'avenir on n'arriverait jamais à se faire l'idée d'un organisme entier de l'humanité<sup>208</sup>.

Comment se faire cette idée de l'organisme entier de l'histoire ? Comment réintégrer le tout dont nous ne connaissons que certaines parties ? Comment reconstituer le chemin entier de l'humanité avec le trajet qu'elle a parcouru jusqu'alors ?

[88] A l'aide de la dialectique.

Le tout de l'histoire se compose du passé et de l'avenir. Entre ces deux déterminations du temps il y a, nous le savons déjà, un rapport de dépendance et de relativité. Car « l'avenir dépend du passé, comme toute conséquence dépend de ses antécédents, comme la conclusion dépend de ses prémisses »<sup>209</sup>.

Si donc l'avenir préexiste dans le passé, il est connaissable. Pour ce qui concerne l'avenir, il ne s'agit que de son essence et non d'une infinité de phénomènes et d'événements à l'aide desquels l'humanité manifesterait sa vie sur la terre<sup>210</sup>. De là, et l'idée de

---

<sup>206</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 12.

<sup>207</sup> Ibid., pp. 2, 6, 11 ; *Notre Père*, t. I, p. 56.

<sup>208</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 56.

<sup>209</sup> Ibid., pp. 55, 56.

<sup>210</sup> Ibid., p. 57 ; *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 11 : « In-sichtlich der Zukunft kennen wir nur das Wesen des Fortschrittes überhaupt ergründen ».

l'organisme de l'histoire ne doit contenir qu' « un abrégé essentiel qui saisisait la loi de la vie de l'humanité et ses fonctions déterminantes, qu'une conception *sub specie æternitatis*, c'est-à-dire non pas de ce qui a pu arriver au cours de l'histoire elle-même, de transitoire, de fortuit, d'éphémère, mais bien de ce qui est légitimé par les lois de l'esprit, de ce qui ne pouvait pas ne pas arriver »<sup>211</sup>.

La destinée de l'humanité est de réaliser sa propre [89] notion, et l'histoire c'est le procès de cette réalisation. Les échelons de l'histoire, loin d'être transitoires sont durables, éternels, car « ce sont les éléments constitutifs de l'esprit humain lui-même dans les différentes phases de son développement »<sup>212</sup>.

L'ensemble des échelons de l'histoire, des gradins que l'esprit du monde a dû gravir, l'un après l'autre et chacun à son tour, constitue précisément la dialectique de l'histoire.

En passant par ces gradins, l'esprit du monde ne perd pas son acquis, au contraire il le développe à son avantage, pour s'en rendre entièrement maître<sup>213</sup>.

Chacun de ces échelons de l'histoire pris en lui-même, manifeste un caractère unilatéral, borné, exclusif et partiel. Or « toute partialité, par le fait même qu'elle est partielle, est condamnée à entrer en conflit avec sa contrepartie et à s'élever en commun avec l'élément contraire à une synthèse »<sup>214</sup>.

A l'aide de cette loi, partout où dans le passé [90] nous trouverons un élément exclusivement unilatéral, nous attendrons son contraire dans l'avenir, et toutes les fois que nous constaterons dans le passé une lutte ou une contradiction, nous attendrons leur synthèse inévi-

---

<sup>211</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 57.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 207 : « ...ils ne sont que ses propres principes, dont il a lui-même pris connaissance tour à tour, à mesure qu'il les mettait en épreuve ».

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 208 : « ...il les recueille dans son trésor tant qu'ils sont, pour s'en servir pleinement à la consommation des temps ».

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 106.

table dans l'avenir. Les défauts du passé annonceront la satisfaction dans l'avenir<sup>215</sup>.

De telle façon, du chaos, des antithèses, on parviendra aux synthèses qui, à leur tour, répèteront leur procès dialectique jusqu'à ce qu'elles s'unissent dans la synthèse suprême et définitive. Ainsi à l'aide de la dialectique, l'avenir devient connaissable.

L'application stricte de la méthode dialectique à l'histoire est l'œuvre propre de Cieszkowski. Car Hegel lui-même, tout en reconnaissant l'universalité et la nécessité de sa méthode absolue, ne l'appliquait pas à l'étude de l'histoire. Il divisait toute l'histoire de l'humanité en quatre époques générales, à savoir : orientale, grecque, romaine et christiano-germanique. Cette division quaternaire a exclu complètement tout avenir de l'histoire et, par conséquent, a empêché Hegel de se faire une idée de l'organisme entier de l'histoire.

Cieszkowski reproche à Hegel cette inconséquence à l'égard du principe fondamental de sa philosophie. « Les [91] lois dialectiques, dit-il, sont universelles et intangibles : par là, elles doivent se refléter dans l'histoire... Elles ont en elles-mêmes le critère de leur nécessité, donc et l'histoire, cette pierre de touche de toute spéculation, doit nous les révéler *sub specie æternitatis* dans le domaine des actes »<sup>216</sup>.

Si on reconnaît le principe du progrès dialectique, comme la loi fondamentale de l'univers, à quel titre exclut-on de son domaine l'histoire entière ou une de ses parties constitutives, l'avenir ? Sans la soumission de l'histoire entière à la loi de la dialectique, on ne se retrouvera jamais dans le fouillis des faits, dans le dédale

---

<sup>215</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 23 : « So wird der Mangel der Vergangenheit den Vorzug der Zukunft bilden ».

<sup>216</sup> Ibid., pp. 5, 6.

de l'histoire<sup>217</sup>, et on n'arrivera pas non plus à la détermination de l'avenir<sup>218</sup>.

**20.** Il y a, il est vrai, d'autres moyens pour arriver à la connaissance de l'avenir. En général on peut déterminer l'avenir de trois façons – seule la seconde est fondée sur la loi de la dialectique. Cependant cette seconde méthode correspond parfaitement à l'état d'esprit dans lequel nous nous trouvons à l'époque où nous vivons<sup>219</sup>.

[92] L'avenir est déterminable par le sentiment, par la pensée et par la volonté<sup>220</sup>.

La détermination par le sentiment est immédiate, naturelle, aveugle et contingente. Elle n'atteint que des particularités de l'être, des faits, par ce qu'on appelle le « prèssage ».

Cette détermination crée des « voyants »<sup>221</sup>, des prophètes.

Son critère est extérieur, il se trouve dans l'accomplissement extérieur de la prédiction.

Cette première méthode de déterminer l'avenir par le sentiment, est propre à l'antiquité, quand l'homme vivait plus par l'instinct que par la pensée, alors à peine développée<sup>222</sup>.

La détermination de l'avenir par la pensée est réfléchie, consciente, nécessaire ; elle a pour objet des généralités de la pensée, des lois, ce qui constitue l'essence. Son critère, elle le trouve en elle-même, « dans la nécessité apodictique des lois de la pensée »<sup>223</sup>.

Cette seconde détermination de l'avenir, crée les [93] philosophes de l'histoire ; elle est propre à nos temps, car « depuis le christia-

---

<sup>217</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 60.

<sup>218</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 7.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> Die Seher.

<sup>222</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 15.

<sup>223</sup> *Ibid.* : « ...in der Apodikticität der Gesätze des Denkens ».

nisme, nous n'avons guère de prophètes, mais nous avons les penseurs »<sup>224</sup>.

La troisième et dernière détermination de l'avenir est par la volonté. Elle est essentiellement pratique, spontanée, libre. Elle comprend toute la sphère de l'acte, les faits et leur signification, la notion et sa réalisation, la théorie et la pratique. Le critère de cette détermination de l'avenir se trouve en elle et en dehors d'elle « dans la réalisation objective de la téléologie consciente du sujet »<sup>225</sup>.

Cette dernière détermination de l'avenir crée des « exécuteurs de l'histoire »<sup>226</sup>. Elle est propre à l'avenir qui réalisera effectivement la vérité connue, ce qui constitue le bien<sup>227</sup>.

De telle façon, la connaissance de l'avenir se développe dialectiquement et nous sommes dans le second stade de son procès.

Si l'avenir est connaissable et déterminable, l'idée d'un organisme de l'histoire ne présente plus aucune [94] difficulté. Avant de reconstruire ce tout organique, considérons d'abord le triple sens du terme organisme de l'histoire dans la philosophie de Cieszkowski.

**21.** L'idée d'organisme de l'histoire a chez le philosophe polonais un sens général, particulier et individuel.

Au sens général, l'organisme signifie l'ensemble du développement de l'esprit humain, qui s'accomplit dans la succession de l'histoire, dont les échelons particuliers se trouvent mutuellement dans un rapport de relativité et de dépendance<sup>228</sup>.

Au sens particulier, le concept d'organisme de l'histoire s'applique aux divisions du progrès général, à ses gradins particuliers qui, cha-

---

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Ibid., p. 16 : « ...in der objektiven Realisierung einer subjektiv bewussten Teleologie ».

<sup>226</sup> Die Vollführer der Geschichte.

<sup>227</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 16.

<sup>228</sup> Ibid., p. 40.



cun dans sa sphère réduite, « en miniature », reflète le large courant de l'évolution générale<sup>229</sup>.

Ces gradins sont constitués par les peuples et les nations particulières, dont chacun a son propre développement à la façon du tout. Ainsi chaque nation est soumise aux mêmes lois dialectiques que l'humanité entière, [95] avec le seule différence qui existe entre l'universel et le particulier, à savoir que, le particulier, par son caractère limité et fini, est soumis à la négation, ou plutôt, trouve son embouchure stable dans le courant de l'universel. De l'autre côté, l'universel lui-même ne trouve sa réalisation complète que dans les affluents particuliers.

Or, comme ce qui est universel est par là même continu, et inversement ce qui est particulier, est discret, il est clair pourquoi, dans la suite générale du progrès, homogène et éternelle, sur chaque échelon se forment des cercles hétérogènes et indépendants, dont la somme des surfaces constitue la contiguité, contrairement à la somme des longueurs qui produit la succession<sup>230</sup>.

Tel est le principe logique des différences entre les nations et les peuples contemporains qui, cependant, se trouvent aux différents degrés du progrès<sup>231</sup>.

Ainsi dans chaque moment de l'histoire, il y a une concentration du passé et de l'avenir, car, ce qui a été, [96] est et sera, et ce qui sera,

---

<sup>229</sup> Ibid., p. 33 : « Aus der abstrakt dialektischen Genesis des allgemeinen Fortschrittes der Menschheit müssen wir jetzt zur speciellen Analysis ihrer integralen Stufen herabsteigen, welche letzteren im kleineren Umfange und in miniatuartypischen Umrissen den grossen Strom der allgemeinen Fortbildung selbst such abzuspiegeln haben ».

<sup>230</sup> Ibid., p. 34 : « Wenn aber der Charakter der Allgemeinheit die ewige Continuität est, und umgekehrt die bestimmte Discretion den der Besonderheit ausmacht, so erkennen wir leicht, warum aus diesen beständigen und homogenen Fliessen des allgemeinen Nacheinanderseins sich auf jeder Stufe der Entwicklung heterogene und unabhängige Kreise herausblenden, deren Flächentotalität wieder, im Gegensatz zur Längentotalität des Nacheinanderseins, das das Nebeneinandersein carstallt ».

<sup>231</sup> Voir le rapport entre l'espace et le temps, chap. I, p. 31.

est et a été, mais toujours implicitement ou explicitement, idéalement ou réellement, dans la pensée ou dans l'espace.

Par là, dans les peuples dont la destinée historique est encore lointaine, les germes de leur grandeur future préexistent déjà nécessairement. Toutefois, ces peuples doivent attendre leur temps, où, dans le progrès universel, ils reprendront l'hégémonie, la maîtrise légitime du monde<sup>232</sup>. Là se trouve la raison de cette force irrésistible de ce qui existe, qui est actuel et contre lequel aucun avenir en tant qu'avenir ne peut rien faire avant qu'il ne devienne complètement conforme aux conditions du présent.

De telle façon, l'organisme particulier est l'antithèse à l'égard de l'organisme général de l'histoire. Or, comme chaque antithèse<sup>233</sup>, l'organisme particulier de l'histoire se dédouble et distingue en lui-même, de sorte qu'on peut observer sur lui une double refraction des rayons de l'organisme général, à savoir : chaque nation particulière reflète dans son sein l'humanité entière et ce reflet se fait dans la succession du temps et la coexistence dans l'espace ; d'un autre côté, l'humanité entière à son tour, [97] c'est-à-dire tous les peuples et nations qui coexistent dans l'espace ; reflètent en profil tous les stades successifs du progrès général<sup>234</sup>.

Au sens individuel, le concept de l'organisme de l'histoire s'applique aux grands représentants de l'humanité. Ils résument et individualisent ce qui est universel et ce qui est particulier dans le progrès de l'histoire. Chacun d'eux représente l'idée générale de l'humanité entière, et en même temps le caractère spécial de sa nation propre. Ainsi, l'universel et le particulier se concentrent

---

<sup>232</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, pp. 34, 35.

<sup>233</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 138.

<sup>234</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 41 : « Die Totalität der coexistierenden Völker dagegen ist selbst eine Spiegelung im Querschnitte des allgemeinen Nacheinanderseins ».

dans les individus, s'y personnalisent, et deviennent les prototypes<sup>235</sup>.

L'influence de grands hommes ne se termine pas à leur temps mais atteint le passé et l'avenir. Bien avant leur apparition sur la scène du monde, on éprouve déjà la nécessité de leur existence ; et quand ils abandonnent le monde, on profite longtemps des fruits de leur activité<sup>236</sup>.

Par là s'explique cette longue attente de grands hommes dans le passé, leur influence dans le présent, et enfin, leur gloire dans l'avenir<sup>237</sup>.

[98] Tout le cours de l'histoire entière doit être échelonné par de tels individus. Et quoique « leur splendeur ne soit pas égale, quoique nous ne trouvions que très peu d'étoiles de première grandeur, elles ont toutes leur éclat »<sup>238</sup>. Elles constituent dans leur ensemble une chaîne ininterrompue du progrès, dans laquelle la disparition d'un astre est suivi de l'apparition d'un autre<sup>239</sup>.

La différence qui existe entre ces individus s'explique par l'inégalité des places qu'ils occupent, et des rôles qui leur sont assignés dans le progrès universel : à ceux qui dépassent à peine la mesure ordinaire il n'est assigné que peu de chose à réaliser, même souvent il ne leur reste qu'à achever leur propre œuvre, réalisée déjà en grande partie par leur devanciers.

Plus l'un de ces grands personnages s'élève, plus larges sont les cercles décrits par son ombre protectrice, plus amples deviennent les sphères de son activité, plus longtemps l'humanité marche sous son influence.

---

<sup>235</sup> Ibid., p. 37 : « Die Allgemeinheit und die Besonderheit sind im Concertirt, personifioirt und prototypirt ».

<sup>236</sup> Ibid.

<sup>237</sup> Ibid., p. 38.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Ibid.

En résumé, en tant qu'individuel, l'organisme de l'humanité représente une concentration de l'histoire dans un individu. Un individu historique présente la concentration de deux progrès de l'humanité : l'un dans l'espace et l'autre dans le temps. Là se trouve la raison de son importance pour sa nation et pour l'humanité entière.

Tel est l'organisme de l'histoire dans sa forme la plus concrète, tel est aussi le sens et le rôle d'un personnage historique.

[99] **22.** La triple détermination de l'organisation de l'histoire exposée, considérons sa division générale. Ce n'est pas d'une manière absolue, et par là même inerte, que se fait la division de l'histoire, mais au contraire, d'une manière relative et vivante. « En attribuant d'une façon absolue tels ou tels caractères abstraits, et par là même, privés de vie, à certaines périodes de la vie de l'humanité, nous pécherions non seulement contre la conception même de la vie, puisque toute vie est un développement continu, mais nous nous écarterions aussi de la vérité historique qui n'admet nullement des formes aussi abstraites »<sup>240</sup>.

Chacun des époques écoulées de l'histoire se caractérise par une direction spéciale, par un certain élément dominant. Cet élément devenu règle ne garde pas son rôle éternellement<sup>241</sup>. Il tend vers son contraire. Cette tendance semble parfois faiblir, « elle présente à nos yeux certaines lacunes ou interstices, comme des interstices dans le flot de la lumière polarisée »<sup>242</sup>, néanmoins elle existe et effectue le passage définitif au courant opposé.

Dès lors, le progrès tourne court et tend au contraire de l'opposé à l'initial. Mais ce détour n'est pas [100] un retour en arrière, car dans ce cas-là, au lieu de progrès nous aurions un simple recul : cette déviation ne retombe pas au point de départ, mais elle le franchit, de sorte qu'à la fin de ce détour, il apparaît « quel'hélice de

---

<sup>240</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, pp. 191, 192, 193.

<sup>241</sup> Ibid., p. 189.

<sup>242</sup> Ibid.

l'histoire a fait faire un progrès en avant »<sup>243</sup>. En d'autres termes, le mouvement évolutif de l'histoire n'est nullement rétrograde, rotatoire ou circulaire, mais spiral à la fois antithétique et progressif<sup>244</sup>.

La division de l'histoire est ternaire<sup>245</sup>. Tout son organisme se compose de trois parties essentielles. La première partie de l'histoire est thétique. La seconde antithétique. La troisième enfin synthétique et la plus concrète<sup>246</sup>.

Pour poruver qu'une pareille division n'est pas arbitraire, qu'elle n'est pas simplement une exigence du système, mais qu'elle est réelle, Cieszkowski se rapporte à l'histoire. A ses yeux, le trajet que l'humanité a parcouru jusqu'alors, présente manifestement deux époques [101] bien tranchées et radicalement opposées, le point frontière entre ces deux époques, le point où elles prennent une direction opposée, c'est la venue du Christ : « C'est Lui qui constitue le foyer de toute l'histoire jusqu'à nos jours, l'équateur de ses zones découvertes jusqu'ici : tout ce qui fut avant lui, tout ce qui a été après Lui, procède de Lui. Il est donc en quelque sort l'équinoxe de l'histoire »<sup>247</sup>.

**23.** La première époque de l'histoire comprend toute l'antiquité. C'est l'époque de l'être immédiat, de l'être pris dans son état natif, directement donné qui se développe selon des lois également données et subies : « en définitive, c'est la période de la vie du genre humain à l'état de nature »<sup>248</sup>.

Mais de quel état de nature parla-t-on ?

---

<sup>243</sup> Ibid., p. 190.

<sup>244</sup> C'est ainsi que Cieszkowski transforme le principe des retours historiques, le fameux « corsi ricorsi » que Vico a introduit dans sa conception de l'histoire. Voir Vico, *Principi della sapienza nuova d'intorne alla commune natura delle nazioni*, livre IV, Naples, 1725.

<sup>245</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 23.

<sup>246</sup> Ibid., p. 24.

<sup>247</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 61.

<sup>248</sup> Ibid., pp. 69, 254.

S'agit-il, chez Cieszkowski, de l'état de nature dont parle Hobbes<sup>249</sup>, ou de celui dont les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle se faisaient l'idée ?

L'état de nature pour Cieszkowski, c'est précisément cet état dans lequel se trouve d'abord tout esprit, celui dans lequel ses facultés dorment encore inconscien[102]tes<sup>250</sup>.

C'est l'état de naïveté et d'innocence primitive, l'état du premier homme avant le péché originel, d'Adam, dont l'histoire constitue une image en raccourci de la vie de l'humanité elle-même.

Adam, représentant du genre humain, se trouve d'abord dans le paradis terrestre. Cela signifie que l'homme primitif vivait seulement comme l'enfant dans le sein de sa mère, sans la moindre conscience, « sans savoir reconnaître et délimiter son propre esprit », sans soupçonner même sa destinée : il n'était encore que comme un animal ou bien comme une plante innocente<sup>251</sup>.

Le péché originel n'a été en somme que le fait de goûter pour la première fois au fruit de la connaissance du bien et du mal, que le premier éveil du sentiment de notre individualité, que le premier acte indépendant de l'esprit, que le premier pas de l'humanité<sup>252</sup>. Cette première transgression était l'inévitable conséquence de la nature même de l'esprit. Bien qu'elle soit « une chute hors de la vie universelle, une délimitation en soi et par soi, le germe d'un égoïsme exclusif »<sup>253</sup>, elle a été déjà la [103] première marque de l'esprit : car « il n'y a que l'esprit qui puisse dire : moi-ego ; il n'y a donc que l'esprit qui puisse être égoïste. Aucune chose, ni la fleur, ni l'animal ne possède cette dignité égoïste »<sup>254</sup>.

---

<sup>249</sup> Hobbes, *De Cive*.

<sup>250</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 69.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ibid.*

Bien plus, ce détachement égoïste n'est précisément que le moyen et la condition d'un rapprochement social, union qui ne se fera pas dans une communauté naturelle, comme à l'origine, mais dans une communauté spirituelle, telle qu'elle sera à la fin<sup>255</sup>.

Ainsi, le péché originel a été un véritable progrès en tant que premier acte indépendant de l'esprit, et en tant que condition de la solidarité du genre humain. Cette solidarité repose sur l'apparente injustice de Dieu, qui « étend la faute du premier homme à toute l'humanité »<sup>256</sup>.

De même qu'Adam, tout le genre humain commence par l'état de nature. C'est pourquoi dans tout l'antiquité règnent le sens inné, le sentiment immédiat<sup>257</sup>. Le monde se présente alors comme exclusivement unique, on ne connaît aucun au-delà, tout au plus, ou un pressentiment vague et confus. On se donnait le monde objectif comme une unique réalité, dont l'homme ne fait qu'une partie intégrante. La distinction de l'objet et du sujet, du dehors et du dedans, de l'être et de la pensée, n'était pas encore pour l'humanité enfant ; ces deux termes si distingués par l'homme dans son évolution postérieure, au commencement lui paraissaient naturellement indistinctes.

Cette identité naturelle de la pensée et de l'être expliquait aussi la suprême domination dans le monde antique du beau et de l'art.

L'art y était l'épanouissement suprême de l'évolution de l'esprit, et l'art naissait de l'identité immédiate de l'être et de la pensée<sup>258</sup>. Il était une première réconciliation, une synthèse naturelle de ces deux

---

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Ibid., p. 241.

<sup>257</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 27.

<sup>258</sup> Ibid., p. 60 : « Die Kunst die erste Versöhnung des Geistes mit der Natur und überhaupt des durshgreifenden Hauptgegensatzes des Universums susmacht ».

élément de l'esprit. C'est pourquoi le beau constitue le premier stade de l'évolution téléologique de l'histoire<sup>259</sup>.

Enfin l'homme de nature, se trouvant tel qu'il est, se contente de cet état trouvé. Il accepte la vie comme elle est, et il s'y conforme comme il peut<sup>260</sup>.

La vie intérieure, la morale, n'est pas encore éveillée, et il existe à peine un sentiment de bonnes mœurs. L'esprit humain dans cette période n'est capable de s'élever que jusqu'à l'idée des lois de nature.

[105] L'état de nature, de l'être immédiat de la thèse, caractérise tout le monde antique, bien que certains de ses côtés ne s'accroissent pas également partout. Malgré « la spiritualisation progressive » à tous les échelons du monde antique, malgré les divers aspects de domination de l'état de nature, du sentiment aveugle des peuples de l'Orient, à l'énergie pratique des Romains, ou à la fantaisie plastique des Grecs : et pourtant ce sont là des états de même famille, caractérisés par l'absorption plus ou moins profonde de l'esprit dans les éléments de la nature, dans la sphère du sens et de la sensibilité immédiate, et qui n'ont aucune affinité avec l'état de la seconde période de l'histoire<sup>261</sup>.

**24.** Paraît ensuite la seconde époque qui commence avec le Christianisme.

Elle est diamétralement opposée à la première ; cependant elle lui correspond dialectiquement, c'est-à-dire, elle est ce qu'est la négation à la position, la thèse à l'antithèse, l'idée à l'être<sup>262</sup>.

Outre cette opposition à l'égard de l'ère précédente, la seconde époque, comme chaque véritable antithèse, s'oppose à elle-même :

---

<sup>259</sup> Ibid., p. 70 : « Die Idee den Schönen als das erste Stadium des teleologischen Processus der Weltgeschichte aufzuatellen lag in dem Wesset der Idee ».

<sup>260</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, pp. 224, 225.

<sup>261</sup> Ibid., p. I, p. 70.

<sup>262</sup> Ibid., p. 69.



elle trouve dans son propre sein une [106] contradiction, dont les termes les plus généraux sont le monde et l'au-delà.

Le christianisme vient introduire la rupture dialectique dans l'unité immédiate et l'identité naturelle de l'antiquité.

L'idée du beau qui régnait autrefois presque exclusivement, céda la place à l'idée du vrai. A l'intuition immédiate succède la réflexion, l'analyse, la pensée, et c'est elle qui produit la rupture dans l'unité naturelle du monde antique<sup>263</sup>.

Lorsque l'art cesse d'être le point culminant pour l'esprit, la philosophie lui succède<sup>264</sup>.

La philosophie est à l'égard de l'art une véritable antithèse. Dans l'art il s'agit d'incarnation, « d'objectivation, de l'idée de manifestation à l'extérieur de ce qui est à l'intérieur »<sup>265</sup>. La philosophie au contraire explique, idéalise, cherche la signification de la réalité objective<sup>266</sup>.

[107] Tous deux, l'art et la philosophie, sont des synthèses, des identités de l'être et de l'idée. Mais dans l'art, cette identité est sensible, naturelle, immédiate, tandis que dans la philosophie, elle est abstraite, idéale, toute en pensée. Par là, on définit l'art : « L'être de l'identité de la pensée et de l'être », et la philosophie : « La pensée de l'identité de la pensée et de l'être ».

Tous deux enfin, l'art et la philosophie, n'atteignent pas le degré de la synthèse, de l'identité complète. Ils sont tous les deux unilatéraux

---

<sup>263</sup> Ibid., p. 115 : « Le passage du sentiment à la pensée est toujours une analyse. La pensée est une puissance infinie de négation et de décomposition ; elle produit, il est vrai, dans ses résultats ultérieurs, une affirmation absolue, mais elle y arrive par voie de négation provisoire, par voie de privation et de décomposition ».

<sup>264</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, pp. 97, 98.

<sup>265</sup> Ibid., p. 106 : « In der Kunst kommt es auf die Darstellung des Innern, d.h. auf die Objektivierung der Bedeutungen ».

<sup>266</sup> Ibid. : « In der Philosophie kommt es eben umgekehrt auf die Bedeutung der Objektivität an ».

et incomplets : l'art, c'est par son caractère purement sensible, tandis que la philosophie l'est par son caractère exclusivement abstrait, idéal.

Ainsi l'art et la philosophie s'opposent l'un à l'autre. L'art est la thèse, ou si l'on veut, la synthèse, une identité qui devient, « qui lutte »<sup>267</sup>. La philosophie est, au contraire, une antithèse de l'art : considérée en elle-même, la philosophie se manifeste comme une synthèse, identité dont les termes ne luttent plus, mais sont réduits à l'élément exclusivement abstrait<sup>268</sup>.

Le caractère antithétique de la seconde époque de l'histoire est dû encore à l'apparition de la loi morale.

[108] L'homme ne se contente plus de l'état naturel. Par la réflexion il se rend compte de la disconvenance des relations actuelles : il voit clairement que ce qui est, n'est pas du tout ce qui doit être, et réciproquement, ce qui doit être n'est pas ce qui est, et qu'il y a entre ces deux termes une différence éternelle. Et dès lors, l'homme ne peut rester indifférent entre ce qui est et ce qui doit être, et cette contradiction pour lui devient un tourment<sup>269</sup>.

Le détachement du monde extérieur, le retour à soi-même, ont permis à l'homme de prendre conscience de son état altéré par l'égoïsme et toute corruption qui suivait le péché originel, et ensuite de découvrir son essence intime, son vrai moi. C'est sur l'exigence foncière de ce moi, que se fonde la loi morale.

La découverte de ce vrai moi, aussi bien que la détermination de sa loi morale, a été faite de la façon la plus adéquate et la plus complète par le Christ. Le Christ est venu au monde pour supprimer le mal contenu dans l'égoïsme humain, et l'élever au bien suprême par le sacrifice, « pour que ce moi, qui n'était conçu qu'en soi par le

---

<sup>267</sup> Ibid., p. 104 : « Die Kunst ist nur eine ringende Identität ».

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, pp. 254, 255, 258.

vieil Adam et toute l'antiquité, fût découvert et révélé à l'homme dans tout son prochain, et que, par suite, les hommes séparés et divisés entre eux, fussent à nouveau rapprochés et redevinssent frères<sup>270</sup>.

[109] Ainsi le Christ transforma le monde. La pensée, la nature et l'esprit de l'humanité subissent alors une révolution radicale.

L'humanité a parfaitement senti que la naissance du Christ avait amené sa renaissance à elle, et c'est qui fait qu'elle a marqué cette nouvelle naissance du monde, ce nouvel ordre de siècles, par le changement de sa chronologie<sup>271</sup>.

**25.** C'est cette nouvelle manière de compter le temps qui dure encore maintenant, depuis déjà vingt siècles.

Pour Cieszkowski, c'est la marque incontestable, que la troisième époque n'est pas encore arrivée. « L'historiosophie ordinaire, dit-il, commet une grave erreur en admettant une troisième époque commencée depuis plusieurs siècles, qu'elle appelle l'histoire moderne. Quelque importants que soient les événements et les progrès de l'humanité accomplis au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, ils ne peuvent cependant à aucun degré être comparés au progrès et à l'écart produits par l'avènement du Christianisme. Et comme ils ne constituent pas une crise aussi intense dans tous les éléments constitutifs de l'humanité, que celle par où débute la seconde ère du monde, [110] ils ne peuvent pas non plus prétendre au droit d'ouvrir sa troisième ère »<sup>272</sup>.

L'ouverture n'est pas encore faite. Les trois derniers siècles de notre ère constituent sans doute une issue du moyen âge, une préparation

---

<sup>270</sup> Ibid., pp. 239, 240.

<sup>271</sup> Ibid., p. 62.

<sup>272</sup> Ibid., p. 63.

à la crise nouvelle, au passage qui conduit aux derniers siècles. Mais ils n'en sont pas encore le commencement<sup>273</sup>.

Cette période n'est que l'accomplissement du moyen âge, « son fruit le plus élevé » et arrivé à la maturité des éléments qui lui sont propres. Mais plus les fruits mûrissent, plus ils commencent aussi à se détacher et à tomber. De là vient, à côté de l'exubérance de cette période, son caractère critique, négatif, destructif, révolutionnaire<sup>274</sup>.

Cette période nous apporte trois réformes qui sont trois révolutions : l'une religieuse, éclosée avec la Réforme, l'autre scientifique et philosophique, produite par Copernic, Galilée, Newton et tous les coryphées de la science moderne, et la troisième enfin, politique, a débuté par la Grande Révolution française<sup>275</sup>. Leur activité a été [111] en un certain sens positive, autant qu'ils ont produit l'affranchissement de germes étouffés jusque là, et la réunion des matériaux nécessaires à une nouvelle construction.

Mais avant tout, et par dessus tout, leur portée a été négative : elles ont emporté ce qui commençait déjà à tomber en ruines et ont condamné définitivement ce qui s'était déjà condamné soi-même.

Et voilà pourquoi, l'époque où nous vivons actuellement est si oritique, et si profondément inorganique. « Elle essaie d'organiser, mais elle est encore impuissante ; elle cherche continuellement l'accord, mais reste toujours désaccordée »<sup>276</sup>.

Toutefois, bien que nous vivions dans la période obscure du passage, dans le chaos de formations, d'essais, de préparations, bien

---

<sup>273</sup> Ibid., p. 64.

<sup>274</sup> Ibid.

<sup>275</sup> Ibid., p. 65 : « Révolution française, qu'en pourrait avec justesse appeler européenne et mondiale, fut un ébranlement définitif et simultané de tous les fondements du passé. Elle fut le dénouement définitif du moyen âge, mais non le nœud d'un siècle nouveau. C'est pourquoi sa tentative de changer la chronologie, de commencer une nouvelle ère, n'a pas réussi ».

<sup>276</sup> Ibid., p. 67.

que nous ne nous trouvions qu'à l'issue de la seconde époque, et devant la porte encore fermée de la troisième, on peut déjà pénétrer l'énigme de l'avenir. On peut dès à présent déterminer les traits généraux de cette troisième époque, dans laquelle nous allons entrer.

Cette détermination des traits distinctifs de la troisième époque de l'histoire devient possible à l'aide de la dialectique.

[112] La solution est la suivante. L'histoire nous met en face de deux époques diamétralement opposées, de deux principaux courants de l'esprit humain, contradictoires et exclusifs : celui de l'être et celui de la pensée. Or la contradiction entre l'être et la pensée ne se supprime que par l'acte. C'est donc dans l'acte, la plus haute détermination de l'esprit, que consistera l'essence de la troisième époque de l'histoire.

Toutefois, cette solution si simple ne s'est présentée à l'homme qu'au bout d'une longue évolution. On peut même dire qu'elle n'est pas le fruit d'une invention personnelle, elle est la découverte faite par le temps lui-même. Car toute contradiction ou antinomie ne se résoud, que quand on l'amène elle-même à ses deux extrémités. C'est par la découverte de ses deux pôles, qu'on discerne leur ligne équatoriale : « De même que deux lignes parallèles, bien que prolongées en sens contraire l'une à l'autre, ne peuvent jamais se rencontrer, et que leur jonction ne peut être opérée que par une troisième direction, la direction synthétique, qui peut opérer la jonction »<sup>277</sup>.

Tant qu'on n'avait pas découvert le caractère essentiellement partiel de ces deux époques, cette « polarité de [113] l'histoire », on ne pouvait pas en avoir de conciliation, car « comment concilier ce qu'on n'avait pas définitivement reconnu comme opposé ? »<sup>278</sup>. Il

---

<sup>277</sup> Ibid., p. 175.

<sup>278</sup> Ibid., p. 213.

était d'ailleurs impossible de constater définitivement cette polarité elle-même, tant qu'on n'avait pas découvert le second pôle, c'est-à-dire, tant que l'histoire elle-même n'avait pas abordé aux confins de la seconde époque. C'est donc « le temps seul qui nous amène à cette nouvelle période de la vie du monde, comme le courant seul de la mer amena Christophe Colomb à découvrir une nouvelle partie du monde, dont il n'avait primitivement que la divination prophétique »<sup>279</sup>.

L'application de la méthode dialectique à l'histoire y introduit l'ordre et la logique<sup>280</sup> : tout le passé et tout l'avenir se trouve par là expliqué<sup>281</sup>.

D'abord, pour ce qui concerne le passé, les deux époques principales de l'histoire, bien qu'opposées, apparaissent comme deux progrès qui se correspondent mutuellement. « Chaque erreur du passé apparaît comme contenant quelque vérité ; chaque écart, un pas en avant ; chaque préjugé, un jugement ; chaque supplice, un mérite. Tous labeurs et toutes étapes de l'humanité, même les plus douloureux, se révèlent dans leur jour véritable, découvrent leur signification et leur destinantion à la vie ultérieure de l'humanité<sup>282</sup>.

[114] La dialectique éclaire l'avenir, et là est sa plus grande importance. Car l'homme éclairé par sa lumière sur la route qu'il a suivie, saura qu'elle voie il doit prendre dans l'avenir<sup>283</sup>. Les deux temps écoulés jusqu'à ce jour, apparaissent comme les précurseurs du troisième temps qui doit être le but et la résultante de l'histoire. Ce dont les premières époques ont posé les fondement, la troisième l'érigera, ce qui était la condition et le postulat des deux premières, sera l'accomplissement et la conquête de la troisième, « ce dont les deux premières avaient célébré les fiançailles, la troisième en bénira

---

<sup>279</sup> Ibid., p. 216.

<sup>280</sup> Ibid.

<sup>281</sup> Ibid., p. 218.

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ibid., p. 214.

l'union »<sup>284</sup>. La troisième époque profitera de toutes les pertes et de toutes les douleurs subies par les siècles précédents, de même que la nature organique profite elle aussi de tous les cataclysmes chimiques et physiques, auxquels notre globe terrestre a été en proie aux époques de sa formation, car « le rapport des sociétés organiques avec les formes sociales précédentes est le même que celui qui existe entre un organisme vivant et les forces chaotiques des natures primitives<sup>285</sup>.

Ainsi, après bien des efforts, l'homme d'aujourd'hui est arrivé à reconnaître que la contradiction entre [115] ce qui est et ce qui doit être, est une chose qui, elle-même, ne doit pas être, que ce dualisme même réclame une synthèse<sup>286</sup>.

De plus, il voit que c'est de lui seul qu'il dépend de supprimer cette contradictin, que la constatation passive de la conscience, la résignation, n'est pas le dernier mot de l'esprit, mais qu'en lui-même réside une puissance capable de combler à nouveau ce déplorable dilemme entre la réalité et l'idéal.

Cette puissance, cette forme des forces, c'est la volonté, le fait même de l'esprit<sup>287</sup>. C'est elle qui concilie le sentiment avec la connaissance, c'est elle qui marie l'être avec la pensée<sup>288</sup>. Ce que le sentiment avait trouvé et éprouvé, ce que la connaissance intellectuelle avait découvert et reconnu vrai, tout cela c'est à la volonté de l'esprit qu'il appartient de la professer, de l'entreprendre et de l'accomplir effectivement<sup>289</sup>.

Ramener ce qui doit être à ce qui est, et réciproquement transformer ce qui est en ce qui doit être, en d'autres termes réaliser ce qu'on n'avait jusqu'ici que conçu idéalement, en inversement élever

---

<sup>284</sup> Ibid., p. 215.

<sup>285</sup> Ibid., pp. 218, 219.

<sup>286</sup> Ibid., p. 256.

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> Ibid., p. 258.

<sup>289</sup> Ibid.

à l'idéal ce qui jusqu'alors n'existait que réellement, voilà la tâche générale de la volonté et par là même de la troisième époque de l'histoire.

[116] Cette tâche coïncide avec le but et la destinée de l'esprit, qui n'existe que pour arriver par lui-même à se connaître dans l'infinité de ses droits, et ensuite pour atteindre par une sorte d'autocréation ce degré de développement, dont il porte les arrhes en lui-même<sup>290</sup>. Ce grand but de l'esprit, est manifesté dans tous les labeurs, toutes les transformations, toutes les pérégrinations de l'humanité.

La conquête de ce terme essentiel de l'esprit sera l'œuvre de la troisième et dernière époque de l'histoire.

La détermination de sa fin, l'indication des moyens à l'aide desquels elle va accomplir sa tâche, cela va constituer l'objet du chapitre suivant qui achèvera notre travail.

Ayant de l'aborder, résumons en quelques mots l'essentiel de l'historiosophie de Cieszkowski, rappelons-nous toute l'œuvre de l'esprit qui s'accomplit dans l'histoire.

Entre l'homme né de la terre, appelé dans la tradition Adam, et l'Homme venu du ciel, appelé dans l'histoire le Christ, l'esprit humain se réveille du profond sommeil de la nature, affermit peu à peu son individualité spirituelle et découvre son essence intime. Cette découverte fait définitivement par le second Adam, l'esprit se détache du monde extérieur dans lequel il a été absorbé au premier âge de sa vie ; persuadé de son incompatibilité absolue avec ce monde, il renonce à lui et le déclare son ennemi irréductible. Dans ce désaccord profond avec le monde, l'esprit persiste pendant toute une ère, jusqu'à ce qu'il arrive ensuite à s'harmoniser avec lui, cette fois d'une manière active et consciente, et à commencer enfin une troisième vie, la vie propre de l'esprit, et cela par le troisième Adam, appelé par la Révélation : le Paraclet. Dans ces trois stades

---

<sup>290</sup> Ibid.



d'Adam, du Christ et du Paraclet, et enfin dans ces trois nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, se résume toute l'histoire de l'humanité<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup> Ibid., pp. 71, 72.

### [118] CHAPITRE III « ETRE » ET « DEVOIR ETRE »

26. Nous voilà arrivé au seuil qui sépare la deuxième et la troisième époque de l'histoire. Derrière nous est le passé, dont l'expérience pénible nous oriente vers notre but et en même temps nous stimule en avant. Nous ne marcherons plus à tâtons, concevant déjà le mode de l'énigme de l'histoire, nous faisons par là même, tomber le sphynx mystérieux qui nous arrête devant les portes d'un meilleur avenir.

Il ne nous reste donc qu'à justifier cette formule, en pénétrant dans la troisième et dernière époque de l'histoire. Ce mot sacré qui nous ouvrira la porte de l'avenir c'est le fiat de la volonté. Prononcé pour la première fois par le Créateur de l'univers, ce fiat doit être prononcé aussi par l'humanité elle-même au moment où elle crée son propre monde<sup>292</sup>. Le fiat de la volonté résume donc tout le devoir moral de l'humanité.

[119] Mais y-a-t-il ici une véritable devoir moral, si l'avenir est déterminé d'avance, s'il préexiste dans le présent comme dans un germe ? A quoi bon réclamer le concours libre de l'homme pour améliorer le monde, si cette amélioration se fait déjà par elle-même, et se fera quoi qu'il arrive ? A l'égard du courant irrésistible de l'histoire qui entraîne tout avec lui, l'unique attitude ne serait-elle pas de se laisser emporter par ses flots ?

Voilà une grosse difficulté et qui suspend la solution du problème moral, disons plus, qui nie le problème lui-même : car il n'y a pas de devoir moral et il ne peut y en avoir que dans la sphère de la volonté véritablement libre.

---

<sup>292</sup> Ibid., p. 296.

Il faut donc écarter cet obstacle par avance, car autrement toute étude ultérieure du problème en question serait dépourvue de fondement.

Nous avons touché ce problème important dans l'analyse de l'idée que Cieszkowski se fait du progrès. Le progrès nous y est apparu comme essentiellement libre, et sa liberté tient à l'union de la contingence et de la nécessité<sup>293</sup>. Il nous faut envisager de plus près le problème de la liberté elle-même.

D'après Cieszkowski, on a tort de considérer la li[120]berté comme une contradiction, comme une antithèse à l'égard de la nécessité ou de la contingence<sup>294</sup>. Pour se faire une idée juste de la liberté, il faut l'envisager dans la totalité de son contenu. Or, la liberté, prise de cette manière, est un tout synthétique que résulte de l'union de deux principes entièrement opposées, à savoir : la nécessité et la contingence. « La liberté, dit Cieszkowski, contient en elle aussi bien la nécessité que la contingence, et ce nest que de ces fonds, de cette nécessité intime et essentielle, qu'elle tisse à son gré la trame des contingences extérieures »<sup>295</sup>. Nous savons déjà que, pour le philosophe polonais, « toute essence doit prendre corps, doit se manifester conformément à sa destinée ; et c'est qui fait proprement sa nécessité »<sup>296</sup>. Par là même, l'essence de l'humanité doit se manifester nécessairement dans le cours de l'histoire, l'humanité doit y réaliser sa desintée, sa notion propre.

Cette loi intangible et immuable du progrès, cette idée toute puissante de l'histoire, voilà ce qui, dans la liberté, constitue l'élément de la nécessité.

Toutefois, si la manifestation de l'essence de l'humanité est nécessaire, les phénomènes dans lesquels elle [121] se manifeste, sont

---

<sup>293</sup> Voir chapitre I.

<sup>294</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 58.

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 58, 59 ; *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 13, note.

<sup>296</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 13, note.

multiformes, et par là même, contingents. La manière dont l'essence se manifesterait, la matière et les circonstances qui serviraient à son incarnation, en d'autres termes, le terrain des événements historiques, voilà ce qui dans la liberté constitue l'élément de la contingence<sup>297</sup>.

Ainsi, l'idée pleine et complète de la liberté, résulte de la conciliation, de la nécessité et de la contingence. C'est pourquoi cette idée, dans son développement historique, vacille entre des directions différentes, jusqu'à ce qu'elle arrive à sa plénitude qui sera désormais son état fixe.

Dans ce développement de la liberté, il faut distinguer trois étapes : dans la première, la liberté n'est que contingente ; dans la seconde, elle est nécessaire ; et enfin dans la troisième elle devient véritablement et pleinement libre<sup>298</sup>.

La contingence de la liberté est propre à la première époque de l'histoire, à l'ère du sentiment immédiat, et de l'épanouissement d'art de la beauté. Car l'esprit est libre quand il crée les œuvres d'art, mais sa liberté n'est que contingente, parce qu'elle dépend soit des qualités subjectives de l'artiste, soit des différentes qualités des matériaux, dont l'œuvre est construite<sup>299</sup>.

La nécessité de la liberté est propre à la seconde époque de l'histoire, à l'ère de l'épanouissement de la pensée. Car l'esprit qui pense est libre, mais sa liberté est nécessaire, en tant qu'elle dépend de la loi universelle et nécessaire de la dialectique à laquelle tu es soumis et des principes généraux de la pensée elle-même<sup>300</sup>.

La contingence de la liberté et la nécessité de la liberté se correspondent mutuellement. La première, c'est une « liberté dépendante ». La seconde au contraire, c'est « une dépendance libre ».

---

<sup>297</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 58.

<sup>298</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 92.

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> Ibid.

Toutes deux sont unilatérales, exclusives et dialectiquement opposées<sup>301</sup>. Leur synthèse et leur commune élévation à un terme supérieur, se fait dans ce qu'on appelle proprement la liberté.

La liberté libre concilie en elle aussi bien la nécessité que la contingence. Elle consiste dans l'appropriation à l'essence de son incarnation, dans l'adaptation des moyens aux buts, dans l'assimilation de l'être à la pensée dans la réalisation de ce qui doit être en ce qui est<sup>302</sup>.

[123] Ainsi comprise, la liberté n'est pas un concept abstrait de l'esprit, un pur libre arbitre : elle est un tout synthétique qui comprend à la fois la pensée et sa réalisation objective<sup>303</sup>. Le libre arbitre n'est qu'un des éléments constitutifs de la liberté<sup>304</sup>.

D'autre part, la liberté n'est et ne saurait être « un pouvoir capricieux ». Elle est une puissance synthétique, et par conséquent, liante, conciliante, féconde ; elle est « une fille de l'esprit qui affirme et qui confirme »<sup>305</sup>.

Le caractère essentiellement affirmatif de la vraie liberté s'accuse surtout quand on la compare avec la licence. Souvent on les confond, ou, si on les distingue, on croit « qu'elles ne se différencient entre elles que par la quantité, par la gradation en quelque sort dans le plus ou moins grand affranchissement »<sup>306</sup>.

En fait, il y a une distinction de nature et non une identité entre la liberté et la licence Car la licence est essentiellement négative, privative, exclusive et dissolue, et par là même toujours vide et stérile en elle-[124]même : « plus elle doit, moins elle rend ; plus elle est

---

<sup>301</sup> Ibid.

<sup>302</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 58.

<sup>303</sup> Cieszkowski transformer le fameux Adare des scolastiques : « nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu » de la façon suivante : « Nihil est in voluntate et actu quod prius non fuerit in sensu », *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 118.

<sup>304</sup> Ibid., p. 146.

<sup>305</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, pp. 447, 448.

<sup>306</sup> Ibid., p. 446.

vide en elle-même, plus elle est exigeante, et, gonflée de son propre néant, elle s'arroge des droits à l'absolu, ce qui la fait tomber et se perdre sous l'absolutisme d'autrui... Semblable à un acide, toute ce qu'elle touche, elle le ronge et elle l'absorbe : mais bientôt absorbée elle-même par les oxydes de la terre, après avoir fait beaucoup de mal et brûlé mainte vie, elle se consume elle-même »<sup>307</sup>. Car il ne faut pas oublier « qu'il est dans la logique et dans la nature de toute négation, de se nier elle-même, que dans la vie comme dans l'algèbre, une valeur négative s'annule par une autre, que toujours la contrainte engendre la contrainte opposée »<sup>308</sup>.

La liberté, au contraire, ne se complaît pas dans la négation stérile, elle la supprime et la résout<sup>309</sup>. « Pleine d'engagements et d'obligations, calme et sereine, elle ne nie que des négations, elle ne supprime que des suppressions, elle ne défend que des défenses : grâce à cette fonction, elle devient une force évidemment positive, affirmative et d'accord avec elle-même. Et ce qu'elle fait aussi que cette liberté s'affirme et se prouve, c'est qu'au lieu de soustraire, elle ajoute ; au lieu de nier, elle confirme ; au lieu de détruire la loi, elle l'accomplit ; au lieu de nous perdre, elle nous sauve »<sup>310</sup>.

[125] Telle est la vraie liberté, celle dont le rôle est d'ouvrir la troisième époque de l'histoire.

**27.** Conformément à son caractère par excellence synthétique et affirmatif, la liberté doit s'accuser par l'acte créateur, indépendant, raisonnable, par l'acte d'évolution et non de révolution<sup>311</sup>. Car toute révolution, tant qu'elle n'est que révolution, est seulement un fait privatif, elle n'est pas encore constructrice, mais seulement destructive, elle n'est pas encore une action positive, mais une réaction<sup>312</sup>.

---

<sup>307</sup> Ibid., p. 447.

<sup>308</sup> Ibid., p. 449.

<sup>309</sup> Ibid., p. 447.

<sup>310</sup> Ibid., p. 450.

<sup>311</sup> Ibid., pp. 56, 303.

<sup>312</sup> Ibid., p. 202.

Si le processus organique rencontre quelque obstacle, si l'évolution normale est entravée, il est évident qu'elle réagit sur l'obstacle, et qu'elle produit alors une révolution dans l'organisme même et engendre une douleur qui aurait pu être évitée ; une réaction de ce genre n'est pas l'action, c'est encore « le vieux jeu », ce n'est que le prolongement d'un monde qui croule et qui retarda le développement du nouveau<sup>313</sup>.

Pourtant, « il est encore beaucoup de ces esprits inquiets et agités, qui s'imaginent que l'état de notre société rassemble aux écuries du roi Augias, qui attendent un nouvel Hercule pour les nettoyer »<sup>314</sup>. Mais ils sont [126] dans l'erreur, car cet Hercule est déjà venu depuis longtemps : ses gigantesques labeurs remplissent l'histoire des trois derniers siècles, de ces siècles de préparation, de réformation, de révolution<sup>315</sup>.

Si tout n'est pas nettoyé dans notre édifice social, si cet « Hercule Polynomos » a laissé derrière lui des décombres et des ordures non déblayées, c'est parce que ces décombres peuvent servir de matériaux pour la construction future, parce que « ces balayures mêmes, mêlées à une terre nouvellement cultivée et déjà ameublie, doivent servir d'engrais à la vie future, au blé de l'avenir »<sup>316</sup>. Il ne s'agit donc plus aujourd'hui de miner quoi que ce soit. Tout ce qui dans l'édifice actuel devait tomber de vieillesse, tout cela, ou bien s'est déjà écroulé, ou bien s'est tellement lézardé, que quiconque veut y regarder de près, en voit la chute immanquable<sup>317</sup>. Plus de démolition, mais une grande construction nouvelle. Ce n'est pas disperser, mais rassembler, ce n'est pas déchirer, mais unir, ce n'est plus détruire, mais créer<sup>318</sup>. Comme tout organisme peut croître en vie et de

---

<sup>313</sup> Ibid., p. 303.

<sup>314</sup> Ibid., p. 300.

<sup>315</sup> Ibid.

<sup>316</sup> Ibid.

<sup>317</sup> Ibid., p. 298.

<sup>318</sup> Ibid., p. 299.

transformer sans avoir nécessairement des maladies à traverser, de même aussi l'organisme de l'humanité pourrait entrer dans sa période de saine maturité sans [127] convulsions nouvelles, sans les souffrances et les déchirements qu'il avait coutume de subir jusqu'ici<sup>319</sup>. Et c'est là précisément ce qui s'appelle une évolution sans révolution.

Il est vrai que l'avènement de toutes les grandes périodes de l'histoire a été accompagné par des bouleversements profonds au sein de l'humanité.

Ainsi l'établissement de la seconde époque de l'histoire a été suivi par la grande émigratin des peuples. Mais l'histoire ne tolère pas, nous le savons déjà<sup>320</sup>, ces retours uniformes : ses évolutions sont toujours nouvelles, toujours différentes, bien qu'elles se répondent les unes aux autres<sup>321</sup>.

De même, l'ouverture de la troisième époque de l'histoire doit se faire d'une manière différente, mais dialectiquement conforme aux précédentes.

Une nouvelle émigration des peuples y est nécessaire, mais qui constitue une réaction à'égard de la précédente. Contrairement à la première, elle doit sortir du sein des peuples civilisés et se répandre sur les peuples encore barbares : « La force de l'esprit doit se tourner [128] contre la force de la nature, et le triomphe de l'esprit doit servir à la renaissance de la nature elle-même »<sup>322</sup>. Car l'élévation des peuples de l'état de nature déjà conquis, à l'état de développe-

---

<sup>319</sup> Ibid., pp. 302, 303.

<sup>320</sup> Voir chapitre II.

<sup>321</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 298.

<sup>322</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 29 : « Die neue Völkerwanderung muss eine Reaktion gegen die frühere sein, und von den civilierten Völkern ausgehen, um die noch barbarischen Stämme zu überschwemmen ».



ment de l'esprit, sera pour nous-mêmes un perfectionnement de notre nature dégénérée »<sup>323</sup>.

**28.** Le rôle constructeur de la volonté par l'évolution apparaît clairement lorsqu'on regarde sa terme final de l'histoire.

Ce terme c'est l'harmonie ou le commun accord des éléments intimes de l'esprit du monde<sup>324</sup>.

L'harmonie a été depuis des siècles le plus haut postulat de l'humanité.

Le genre humain sentait parfaitement qu'elle était « la vraie raison d'être, la seule destinée du monde ». Déjà dans le monde antique le problème de la vie spirituelle consistait à vivre d'une manière conforme à la nature, dans un accord naïf et primitif avec cette nature. Ces aspirations des anciens vers l'harmonie, cette inclination [129] instinctive vers l'ordre, s'expliquent naturellement : elles n'ont été que l'écho des besoins fonciers de l'esprit, l'expression de ces tendances innées. Car l'esprit, considéré dans son origine en tant qu'œuvre immédiate de Dieu, est déjà, à coup sûr, « une harmonie préétablie », « il est la plénitude possible de toutes les perfections, de toutes les béatitudes, et de toutes les saintetés. Ces germes, ces éléments, et ces forces intimes qui sont en lui, constituent les arrhes et les dons immédiat de Dieu »<sup>325</sup>. Dans cet état, l'esprit est beau, d'une beauté naïve, et c'est cette beauté qu'on appelle l'état d'innocence<sup>326</sup>. De cet état d'innocence d'ignorance, d'inexpérience, l'esprit doit sortir, parce que cet état ne correspond point à sa

---

<sup>323</sup> Ibid. : « Jetzt aber wird die geistige Kraft die selbst in sich zerfallende und zum Höheren sich sehende Naturkraft angreifen, und der Sieg des Geistes wird selbst, wie der zur Regeneration der Natur dienen ».

<sup>324</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, pp. 208, 209.

<sup>325</sup> Ibid., p. 232.

<sup>326</sup> Ibid.

destinée<sup>327</sup> Seuls, les êtres inanimés restent tels qu'ils ont été faité ; les êtres vivants au contraire, se développent eux-mêmes, et ceux-là enfin, qui non seulement vivent, mais renferment de plus en eux-mêmes, le but de leur propre vie (et tel est le cas de tout l'esprit), ceux-là doivent se perfectionner eux-mêmes par eux-mêmes<sup>328</sup>.

[130] C'est donc de l'esprit qu'il dépend d'accomplir effectivement ce que dans son berceau il n'était qu'en puissance, c'est-à-dire de devenir pour lui et par lui une harmonie, de développer par son propre effort ces germes déposés en lui. Pour atteindre cette haute destinée, il lui faut d'abord arriver à se connaître lui-même dans l'infini de ses droits et ensuite obtenir par lui-même cette union supérieure et plus parfaite avec les autres esprits, ses égaux et cela dans la communauté en esprit<sup>329</sup>.

L'esprit n'est donc capable d'arriver à l'harmonie qu'à la seule condition de la créer lui-même, car l'harmonie d'un esprit libre n'est pas et ne peut pas être une chose donnée et par là même inerte, et trouvée par hasard, mais elle est un acte vivant, l'œuvre propre de l'esprit<sup>330</sup>.

Dès lors que l'homme est un esprit, dès lors que l'humanité l'est aussi, il s'ensuit que l'homme et l'humanité « doivent s'élever du charme enfantin à la beauté virille, à l'harmonie consciente et autonome, à la mâle vertu »<sup>331</sup>.

[131] Les aspirations des anciens vers l'harmonie étaient vaines et impuissantes, parce qu'« on demandait l'harmonie d'esprit sous

---

<sup>327</sup> Ibid., p. 233 : « Sa naïveté originelle est charmante, il est vrai, mais seulement dans l'enfance. Autant l'enfance est charmante dans l'enfant, autant elle choque dans l'homme mûr ».

<sup>328</sup> Ibid., p. 207.

<sup>329</sup> Ibid., p. 87 : « ...pour arriver à l'entière conscience de soi-même, il faut s'éprouver de toute façon, pour parvenir à une autonomie parfaite, il faut se perfectionner soi-même ». Ibid., p. 206.

<sup>330</sup> Ibid., pp. 225, 226.

<sup>331</sup> Ibid., pp. 206, 233, 244.

l'espèce de l'être, ce qui est impossible, et non sous celle de l'acte, produit de l'esprit lui-même, ce qu'elle ne peut que devenir. On croyait que l'harmonie est, qu'elle existe quelque part comme la Terre promise, qu'elle peut être donnée, et qu'on peut mettre la main sur elle, et cela n'est pas et ne peut pas être »<sup>332</sup>. Quiconque cherche l'harmonie dans le monde, ressemble « à un homme qui appliquerait son oreille contre une lyre, au lieu d'en toucher les cordes et d'en tirer lui-même le son voulu, qui désirerait saisir l'ordre et la concordance des tons, sans son propre mouvement se rendre maître des cordes »<sup>333</sup>.

Le monde entier est comme « une harpe immense, susceptible d'être accordée, les éléments particuliers en sont les cordes et l'esprit humain en est l'artiste »<sup>334</sup>. Cet artiste n'a fait jusqu'à présent qu'étudier et s'exercer, « il s'est lancé parfois dans des fugues lamentables, et il est tombé plus d'une fois dans d'horribles dissonances, à blesser et à révolter ses propres oreilles ; mais qu'y faire ? – il était forcé de passer par ces stades [132] autrement il n'aurait pas expérimenté son instrument, et ne se serait pas perfectionné lui-même, et par conséquent, il ne serait pas devenu artiste... Ce n'est qu'après un tel apprentissage, que l'esprit humain peut créer l'harmonie, devenir maître à son tour »<sup>335</sup>.

En résumé, l'harmonie, d'après Cieszkowski, consiste dans l'organisation, dans la conciliation intégrale de ce qui est avec ce qui doit être. Elle s'obtient par une libre collaboration, par l'union

---

<sup>332</sup> Ibid., p. 222.

<sup>333</sup> Ibid., p. 226.

<sup>334</sup> Ibid., p. 227 : « Les états jusqu'ici parcourus par l'humanité peuvent être comparés aux sons de ces instruments de musique encore imparfaitement établis, qui, incapables de produire des accords pleins et simultanés, se bornent à chercher un semblant d'harmonie par des arpèges, c'est-à-dire, en émettant successivement des son destinés à produire tous ensemble un accord dans leur écoulement ».

<sup>335</sup> Ibid.

mutuelle, par le concurs actif de tous, bref, par la bonne volonté des hommes.

L'harmonie exclura-t-elle l'élément de la lutte dans l'humanité de l'avenir ? Le bonheur vers lequel tend le genre humain, sera-t-il couronné par un repos passif ?

Contre une pareille supposition le philosophe polonais proteste vivement : « La troisième ère, dit-il, sera une époque du bonheur actif et vivant, et non d'une félicité passive et indolente, ce sera l'époque du calme dans l'action, et non du repos dans l'inertie »<sup>336</sup>. « La cessation de la lutte dans le corps est la mort, et son harmonie seule, la santé ; c'est la plénitude de la santé et non la mort que dit atteindre l'humanité arrivée à l'âge viril. Elle a à prendre en main toutes les forces de l'esprit, et [133] non pas à les émousser ou bien à les extirper, et c'est en les maniant toutes en commun, qu'elle les amènera à l'harmonie. Et voilà pourquoi ce n'est pas le repos inerte, mais la paix vivante et active qui seule peut être son partage »<sup>337</sup>.

**29.** Il ne nous reste maintenant qu'à préciser davantage ce but de l'humanité qui caractérisera la troisième époque de l'histoire.

L'œuvre totale que l'humanité va y produire, se résume dans la réalisation de l'idée du Beau, du Vrai et du Bien.

Considérons chaque partie de cette œuvre.

L'éducation artistique de l'humanité, voilà le premier postulat de l'avenir. La vie de nature doit se transformer dans la vie d'art. Ce changement sera en quelque façon un retour à l'antiquité, mais sans une infidélité à la vie contemporaine. Notre vie présente est une vie artificielle, mais pas une véritable vie d'art, vers laquelle nous aspirons déjà. Mais si notre vie actuelle est dénaturé, nous ne devons plus tendre à l'état primitif, d'après la fameuse maxime : « retournons à la nature, mais il faut élever la nature elle-même jusqu'à

---

<sup>336</sup> Ibid., p. 244.

<sup>337</sup> Ibid., p. 251.

nous ». Ce résultat s'[134]obtiendra par la conciliation la plus parfaite de l'esprit avec la nature, quand « l'organisation, le façonnement de la nature arrivera à une telle maturité, qu'elle ne soit plus qu'un digne temple pour l'esprit »<sup>338</sup>.

L'éducation artistique de l'humanité ne constitue qu'une partie de la tâche morale de l'avenir.

Déjà le passé a développé dans l'esprit humain les tendances irrésistibles, les besoins fonciers de la vie intellectuelle, plus précisément de la philosophie. Pourtant avec cela le progrès antérieur a laissé irrésolu le conflit de l'art avec la philosophie.

Cet héritage sera repris et utilisé par l'humanité de l'avenir. Elle développera davantage ces données intellectuelles et conciliera le conflit entre l'art et la philosophie, si opposés jusqu'à présent. La conciliation s'accomplira à l'aide de la dialectique sur le terrain de la vie active. « L'art et la philosophie céderont leur rôle absolu jusqu'alors, à la vie sociale et politique. L'être et la pensée, l'art et la philosophie, se fondront dans l'acte sociale, dans la vie pratique, afin de s'y écouler et s'épanouir à la fin, conformément à leur destinée »<sup>339</sup>. Tel est le second postulat moral de l'avenir.

[135] De ces deux postulats moraux, dérive un troisième. Il n'est qu'une conclusion des précédents. Car l'éducation esthétique et intellectuelle, l'art et la philosophie, ne sont que « des prémisses abstraites du suprême développement de l'esprit humain : l'éducation morale. La vie morale, la production du bien, constitue le plus haut épanouissement de l'homme, le terme de tout son progrès historique. Par là même, l'éducation morale, c'est le postulat le plus cher et le plus important pour l'humanité de l'avenir. Lorsque dans son éducation esthétique, l'homme n'aura qu'à revenir à l'ancien idéal, le Beau, et pour son développement intellectuel il lui suffit de réali-

---

<sup>338</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, pp. 139, 140.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 110.

ser le Vrai, la production du Bien ne sera que le fruit de toute son activité créatrice »<sup>340</sup>.

Le Bien va s'accuser dans toute une série d'institutions sociales. Elles seront pour l'Idée du Bien, ce que sont les arts particuliers pour l'Idée du Beau. Les différentes tendances de l'esprit, qui ont apparu comme opposées et irréductibles, vont s'accorder dans une harmonie ; et tout l'élément abstrait de la vie humaine doit trouver le champ de sa manifestation évidente dans la réalité sociale, où, désormais, il se développera comme autonome à côté des autres éléments de l'esprit. La morale de [136] l'avenir sera par excellence sociale. Elle dérivera comme une conclusion dialectique du droit des anciens et de la morale évangélique<sup>341</sup> : « Ce que jusqu'à présent, le Droit et la loi ont établi de façon inerte dans les relations extérieures entre les hommes, ce que la Morale de l'Évangile a fait pénétrer de façon plus vivante dans leurs cœurs, en tant que Devoir, cela, grâce à la socialisation de l'humanité, doit grandir, prendre un développement vital et arriver à l'état organique, et, comme lieu universel, comme Religion absolue, embrasser toutes les religions du genre humain »<sup>342</sup>. Cette Religion nouvelle va s'occuper « de la culture active de tous les dons de l'Esprit, dont Dieu nous a tous gratifié en nous créant à sa ressemblance »<sup>343</sup>. Elle ne fera pas le tort aux religions précédentes, elle va montrer que toutes les précédentes étaient bien la vérité, mais une vérité de plus en plus approximative, que « le Dieu de l'ancien Testament n'était que supçonné et cherché en dehors de l'Esprit ; que le Dieu du nouveau Testament n'était qu'annoncé, conçu et admis à l'intérieur de l'Esprit ; qu'enfin, le Dieu du troisième Testament sera seul activement adoré, compris

---

<sup>340</sup> Ibid., p. 145.

<sup>341</sup> Ibid., p. 28.

<sup>342</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 259 : « La loi de l'esprit et de la liberté concilie la loi de la nature et la loi de la foi. Elle établit l'harmonie entre ses deux voies d'un seul Dieu, l'inspiration du monde et l'inspiration d'un ciel idéal, qui sans elle ne sont pas d'accord ». Ibid., p. 258.

<sup>343</sup> Ibid.

par la plénitude absolue de l'Esprit et vénéré en toute la liberté de l'Esprit »<sup>344</sup>.

[137] La morale de l'avenir ne supprime donc ni la loi de la nature, ni celle de l'Évangile ; elle les affirme, plutôt les complète et réalise en leur communiquant son caractère social.

Elle va régénérer toute la vie de l'humanité en embrassant et en pénétrant tous ses détails. La vie individuelle, les rapports familiaux, nationaux et internationaux, par son souffle vivifiant, vont subir des transformations profondes.

L'individu deviendra par excellence l'homme social. Le moi abstrait se transformera dans une personne dépendante.

L'état aussi déposera son isolement abstrait et égoïste et deviendra le membre de la famille des nations. L'état de nature, chez les peuples retardataires, se transformera dans l'état social' le droit international, encore jeune, se développera davantage dans une moralité internationale.

L'humanité enfin, dont on n'a jusqu'alors qu'un concept vague et abstrait, se concrétisera en devenant une humanité organique, laquelle peut être appelée l'Église, au sens le plus haut de ce concept.

Ainsi toute l'œuvre future de l'humanité se résume dans la réalisation par l'acte du Beau, du Vrai et du Bien.

La réalisation du Beau engendra le sentiment d'Amour.

La réalisation du Vrai donnera dans le savoir la Sagesse.

La réalisation du Bien créa la puissance de la Volonté.

[138] De cette façon, « l'humanité va participer dans les trois prédicats suprêmes de l'Absolu, et cette participation produira sa plus haute transfiguration »<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> Ibid., p. 259.

**30.** Inutile de dire combien est belle et pleine d'élévation morale cette vision de l'avenir. Le spectacle devient plus séduisant, si on regarde les détails minutieux de l'exécution. Car Cieszkowski ne s'est pas contenté d'esquisser par de grandes lignes architecturales le plan de l'édifice de l'avenir, mais soucieux de sa présentation complète, il en exécute toutes les parties avec une très grande précision. Là, où sa métaphysique est impuissante, dans le domaine strict de la vie pratique, des faits, Cieszkowski recourt à l'économie et à la sociologie, les approprie aux besoins de sa philosophie et les utilise pour compléter les lacunes de son tableau.

Tout en reconnaissant la beauté et l'élévation morale de cette doctrine, nous voyons néanmoins ses côtés faibles. Parmi ceux-ci, nous laisserons volontairement de côté, ce qui, pour nous, est foncièrement erroné (la théorie d'ignorance primitive d'Adam, la nécessité absolue du mal, du premier péché), pour ne prendre de cette vaste [139] théorie que ce qui touche directement le sujet de notre travail. Tel est pour la morale le principe de la liberté.

L'analyse de cet important problème, chez Cieszkowski, nous oblige à avouer qu'il n'y a pas de liberté dans son système. Malgré tant d'assertions formelles de l'existence de la liberté, malgré tous les arguments à l'aide desquels l'auteur veut établir ce fait fondamental, il n'y a pas de place pour la liberté, dans sa doctrine elle est supprimée.

C'est Dieu qui est en nous, nous en sommes des parties ; c'est Dieu donc qui possède toute la puissance de l'initiative libre. Il n'est pas seulement « le principe et la fin de tous », mais en outre, il est « un Moyen universel » : « rien sans Dieu, tout avec Dieu, tout pour Dieu et tout par Dieu »<sup>346</sup>. Nous n'agissons qu'en Lui et par Lui<sup>347</sup>. Nos

---

<sup>345</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 149 : « ...und so hat das lebende Menschheit dieser drei höchsten prädikate des Absoluten theilhaftig zu werden, was eben die höchste Verklärung des Weltgeistes sein wird ».

<sup>346</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. III, p. 11.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 193.



actes inconscients, aussi bien que réfléchis, tombent sous le déterminisme du bien, que leur impose le Créateur. Bon gré, mal gré nous ne faisons que réaliser son plan éternel. Ainsi le veut, le principe d'unité de Dieu avec ses créatures. Dieu seul est donc libre.

Même, si malgré cette difficulté radicale, nous pouvions croire avec l'auteur qu'il soit possible d'établir la liberté, où se placerait-elle ?

[140] Pas dans le domaine des essences : là règne absolument la nécessité<sup>348</sup>.

Pas dans celui des phénomènes : ils ne sont que des moyens à l'aide desquels les essences s'incarnent et, par là, réalisent leur finalité immanente<sup>349</sup>. Ces moyens sont plus ou moins aptes et conformes à leur buts, par là même ils sont multiformes et contingents : mais quelle que soit leur nature, ils doivent forcément accomplir leur finalité faire incarner les essences<sup>350</sup>.

Même ceux d'entre les phénomènes qui sont tout à fait inaptes à leur rôle, ceux qui retardent la réalisation effective des essences, disons plus, ceux qui sont absolument opposés à cette réalisation, ceux-là, même on dernier compte ont un rôle positif ; leur caractère négatif, la contradiction même qu'ils apportent, stimule l'essence-idée à se réaliser avec d'autant plus de force, que plus grand était l'opposition.

Ainsi la contingence même des moyens est soumise à la nécessité des fins.

Ces phénomènes sont des actes humains : ils constituent le domaine des événements de l'histoire<sup>351</sup>.

[141] Au dire de Cieszkowski, il y a deux sortes d'événements.

---

<sup>348</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, p. 58 ; Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 11, note 13.

<sup>349</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 10 ; Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, pp. 58, 59.

<sup>350</sup> Cieszkowski, *Notre Père*, t. I, pp. 58, 59.

<sup>351</sup> *Ibid.*

Les premiers sont « des faits »<sup>352</sup> de l'histoire : ce sont des événements « inconscients, passifs » et auxquels notre réflexion ne s'applique qu'après leur accomplissement<sup>353</sup>.

Toute autre est la nature du second groupe d'événement, ceux que Cieszkowski appelle « actes »<sup>354</sup>. Ce sont plus des faits inconscients sur lesquels nous ne réfléchissons qu'après leur accomplissement, ce sont nos actes préalablement réfléchis, proposés d'avance et exécutés en suite<sup>355</sup>.

Or, nous ne trouvons la liberté, ni dans le premier ni dans le second groupe des faits. Inutile de dire qu'elle ne se trouve pas dans le premier groupe, dans la zone des faits inconscients.

[142] Mais elle est absente aussi dans le second, dans les actes réfléchis : car tout ce qui les caractérise essentiellement, tous ce qui les sépare du premier groupe, n'est que leur caractère conscient.

Leur plus grande adaptation aux but n'est pas le fruis d'un libre choix, maix du fait de la présence de la pensée, qu seule concourt à déterminer la volonté du sujet pour produire l'acte. Cette idée de la volonté est tout à fait spinoziste<sup>356</sup>, seulement le célèbre philosophe juif ne déclare pas la volonté libre, comme le fait Cieszkowski.

Ce qui nous confirme dans la conviction que notre opinion est fondée, c'est la définition même de l'acte, prétendu libre chez Ciesz-

---

<sup>352</sup> Thatsachen, facta.

<sup>353</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 17 : « Thatsachen nennen wir diejenigen passiven Begebenheiten, die wir gleichsam vorfinden, und zu Welchen wir uns ganz gleichgültig verhalten, etwas Daseindes ohne unsere Mitwirkung und unser Bewusstsein ».

<sup>354</sup> Thaten, acta.

<sup>355</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 18 : « That... es ist nicht mehr dieses unmittelbare Ereigniss, welches wir bloss aufzunehmen und in uns zu reflektiren hatten ; es ist schon reflektirt, schon vermittelt, schon gedacht, vorgesetzt und dann vollführt ; es ist eine aktive Begebenheit, die ganz die unsrige ist, nicht mehr fremd, sondern schon bewusst noch oho sie verwirklicht wurde ».

<sup>356</sup> Voir Spinoza, *Ethique*, II<sup>e</sup> partie, prop. 48.

kowski. Pour lui, l'acte n'est que « la synthèse substantielle de l'être et de la pensée »<sup>357</sup>. L'être c'est la réalisation matérielle ; et la pensée, c'est la conscience qui précède et accompagne comme un témoin, et non à titre du facteur la production matérielle. L'être et la pensée, c'est tout l'essentiel dans l'acte : en vain noys y cherchions quelque chose de plus, une trace quelconque de la liberté.

Les expressions : « acte proposé d'avance », « liberté », [143] « libre arbitre », et autres semblables, auxquelles l'auteur revient opiniâtrément ne sont que des assertions verbales incapables d'étayer l'argumentation qui est marquée d'un vice radical. Ce vice n'est que la conséquence fatale de sa théorie dynamique des possibles. Reconnue nécessaire et universelle, cette théorie ne pouvait avoir un autre aboutissement.

Nous constatons encore une fois la fiction de cette conception. Par là, nous ne voulons pas dire que toute la métaphysique de Cieszkowski est fautive. Nous signalons seulement ses parties les plus défectueuses, pour le reste nous nous bornons à un exposé le plus objectif possible : ce qui a été la préoccupation principale de notre travail.

---

<sup>357</sup> Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 18.

## [144] TABLE DES MATIERES

### **INTRODUCTION, p. 13**

1. Tendances dominantes de Cieszkowski. 2. Sa biographie. 3. Liste de ses ouvrages. 4. L'idée générale de sa philosophie ; le sujet du présent travail.

### **CHAPITRE I. DIALECTIQUE, p. 25**

5. La loi de la dialectique ; processus de cette loi. 6. L'universalité de cette loi ; raison fondamentale de cette universalité. 7. La dialectique du temps. 8. La dialectique de l'espace. 9. Raison immanente du progrès dialectique. 10. Raison transcendante du progrès dialectique. 11. Dialectique du rapport de Dieu à l'humanité. 12. L'idée de l'esprit. 13. Le Saint Esprit. 14. Essai de conciliation de l'immanence avec la transcendance de Dieu. 15. Corollaires de l'idée que Cieszkowski se fait de Dieu. 16. Influences principales subies par Cieszkowski dans la formation de sa doctrine. 17. Critique du principe sur lequel est fondée la méthode de Cieszkowski.

### **CHAPITRE II. HISTORIOSOPHIE, p. 73**

18. L'esprit du monde. 19. La vie de cet esprit dans l'histoire de l'humanité. 20. Triple détermination de l'avenir. 21. Organisme de l'histoire ; triple sens de ce terme. 22. Division générale de l'histoire. 23. Première époque de l'histoire. 24. Seconde époque de l'histoire. 25. Aujourd'hui, passage à la troisième époque de l'histoire.

### **CHAPITRE III. « ETRE » ET « DEVOIR ETRE », p. 97**

26. L'idée de la liberté. 27. Son moyen ; l'évolution sans révolution. 28. Son but ; l'harmonie. 29. La morale sociale. 30. Critique du principe de la liberté.

---

# PRYNCPYIA METAFIZYCZNE I DIALEKTYKA AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO



**X. AUGUSTYN JAKUBISIAK**

Oddajemy do rąk polskiego czytelnika doktorat ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945) poświęcony postaci i myśli hrabiego Augusta Cieszkowskiego (1814–1894). Jest to rozprawa nieznaną szerszemu gronu badaczy filozofii polskiej oraz spuścizny ideowo-historycznej Cieszkowskiego.

Praca ta do tej pory funkcjonowała wyłącznie jako maszynopis w zaledwie 4 różniących się od siebie kopiach znajdujących się w trzech różnych paryskich bibliotekach. Nie była również dostępna online.

Jest to rozprawa doktorska napisana w języku francuskim i obroniona w 1912 roku w Instytucie Katolickim w Paryżu. Jakubisiak omawia w niej przede wszystkim główne dzieło hrabiego Augusta Cieszkowskiego pt. *Ojciec nasz*, podejmuje również m.in. temat relacji poglądów polskiego myśliciela do doktryny i nauczania Kościoła katolickiego, a także stara się zwrócić uwagę na ograniczenia koncepcji, którą bada.

Prezentowana i niepublikowana dotąd praca stanowiła dla ks. Augustyna Jakubisiaka punkt wyjścia dla własnych rozważań i badań, które zwięźczyła wydana pośmiertnie etyka (*Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Paryż 1948) będąca obszernym komentarzem biblijnej modlitwy *Ojciec nasz*.

ISBN 978-83-959241-9-4



9 788395 924194 >

[augustyn-jakubisiak.pl](http://augustyn-jakubisiak.pl)  
[cieszkowski.fr](http://cieszkowski.fr)