

DE LA MÉTAPHYSIQUE

Barthélemy Saint-Hilaire : De la Métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la Métaphysique d'Aristote, Paris 1879. - Compte-rendu paru dans la Revue philosophique de février 1880.

La question que ce titre annonce est de celles sur lesquelles beaucoup d'esprits, sans être spécialement adonnés aux études philosophiques, croient devoir et croient pouvoir se faire une opinion. C'est une bonne fortune pour eux, quand un homme grave veut bien leur présenter la sienne, entourée d'arguments faciles à saisir, recommandée de son autorité. Le petit livre de M. Barthélemy Saint-Hilaire a ce mérite et cet avantage. On comprend aussi que par le ton général, j'allais dire par l'accent du style, par l'attitude prise en face des idées et en face des hommes, enfin par la nature des raisons invoquées, ce travail ne ressemble pas beaucoup, dans son ensemble, à ceux dont la *Revue philosophique* entretient habituellement ses lecteurs. Pourvu qu'on n'y cherche pas ce que M. Barthélemy Saint-Hilaire n'y a pas voulu mettre (il en coûte parfois, nous l'avouons, de s'y résigner), on y trouvera ce que le nom seul de l'auteur doit faire attendre, une grande générosité de sentiments et de doctrine, et, dans les choses qui ne relèvent pas du raisonnement pur, cette justesse élevée et délicate que donne à quelques-uns la longue expérience des hommes et de soi-même. Sans doute le lecteur assez philosophe pour entreprendre la lecture de la *Métaphysique* d'Aristote ne s'y trouvera pas très préparé par ce petit livre ; quant aux simples amis de la philosophie, se laisseront-ils séduire à cette rude besogne ? Lors même qu'il ne faudrait guère l'espérer, M. Barthélemy Saint-Hilaire n'aurait encore pas perdu son temps en écrivant pour eux ces pages, en leur apprenant les questions traitées par Aristote dans sa *Métaphysique* et les solutions qu'il y donne, en leur disant aussi tout le bien qu'il pense et qu'il faut penser de la philosophie en général, mais en particulier de la philosophie française, cartésienne, la plus *claire*, la plus *modérée*, la plus *sage* et la plus *pratique* de toutes. M. Barthélemy Saint-Hilaire l'appelle la *splendeur cartésienne*. Cette splendeur, nul autre ne la peut dépasser, et, chez nous du moins, elle ne doit plus s'éteindre. Car « nous sommes, en philosophie, d'une sagesse exemplaire », bien protégés contre les *périls* et les *chutes* où s'exposent quelques autres par leurs *éclats* et leurs *conceptions gigantesques*. « La clarté, qui est la première qualité de notre esprit national et que nous avons reçue de l'antiquité », nous préserve de ces *écarts extrêmes*, et « le frein du bon sens, auquel il est chez nous bien difficile de se soustraire », continuera, selon toute apparence, à nous empêcher de *passer la mesure*. M. Barthélemy Saint-Hilaire, on le voit, a bonne opinion de la France, comme de Descartes, d'Aristote et de la métaphysique.

Son livre a un double objet et comprend deux parties.

Dans la première, l'auteur se propose de « rendre une fois de plus justice au philosophe grec » en énumérant ses titres, qui le rangent parmi les plus grands métaphysiciens de tous les temps. «... Sûreté de méthode, simplicité de doctrine, vérité et profondeur, il se place au niveau des plus illustres ; il est tout près de Descartes, le père de la métaphysique moderne ». Pour le démontrer, l'auteur énumère les problèmes qu'Aristote a posés et traités ; ces problèmes sont éternels ; l'intérêt qui s'y attache n'est pas moindre aujourd'hui qu'autrefois, et, si nous dédaignons les solutions que les anciens en ont données, on pourra bien plus tard nous rendre la pareille et dédaigner les nôtres. « Dans toute

l'histoire de la philosophie, personne ne s'est rencontré qui ait su montrer avec plus de netteté son point de départ dans toutes les sciences secondaires, et son but qui est de sonder, autant qu'il est possible à notre faiblesse, les secrets de la cause universelle et de la pensée divine ». Que peut-on demander de plus, et, quand on croit à la pensée humaine, que peut-on demander de moins ? « La métaphysique eût évité bien des faux pas et se fût rendue plus respectable auprès de la foule, si elle avait toujours eu la prudence du philosophe grec ».

Cependant M. Barthélemy Saint-Hilaire se déclare pour Platon dans la polémique qu'Aristote dirige contre son système. Il n'est pas vrai, comme celui-ci l'a cru, que Platon sépare les Idées des choses sensibles. Elles sont au-dessus de ces choses, non en dehors. On pourrait le prouver, dialogues en main. Il est faux également que l'auteur du *Timée*, pour qui la matière est sinon antérieure aux Idées, du moins contemporaine, ait fait de ces Idées la matière des choses. Enfin c'est à tort qu'Aristote ne veut pas qu'elles puissent être des causes, ni en tant que matière, ni en tant que fins, ni en tant qu'essences. Au moins autant qu'elles, son Dieu est séparé du monde ; pourquoi ne seraient-elles pas, aussi bien que lui, des causes finales et des causes de mouvement ?

« Après ce long mais respectueux dissentiment avec Aristote, on est heureux, dit l'auteur, d'avoir à le louer sans réserve. Sa réfutation du scepticisme et son exposé du principe de contradiction sont des chefs-d'oeuvre ». Par ces deux théories il conjure le danger de « ce suicide intérieur qui consiste à douter de tout ». Il le conjure, en lui opposant le principe de contradiction, qui « rétablit inébranlablement tout ce que le scepticisme tendait à renverser. Le principe de contradiction est le *Je pense donc je suis* d'Aristote. » C'est *l'aliquid inconcussum* que cherchait notre Descartes. « Moins psychologique que l'axiome cartésien, il n'est ni moins clair ni moins solide », et, s'il est dans la philosophie moderne à peu près oublié, « pour Aristote au contraire c'est le plus fécond de tous les principes, en même temps qu'il en est le plus élevé ».

Après ce résumé des grandes réfutations péripatéticiennes, M. Barthélemy Saint-Hilaire aborde deux théories capitales qui, dit-il, y tiennent de très près, celle de la substance et celle des quatre causes. Au lieu de rétablir, comme il s'en flattait, la notion de substance contre les sophistes, en mettant dans les choses un élément stable et éternel, les Idées, Platon, au dire d'Aristote, l'a complètement détruite. L'auteur de la *Métaphysique* pense n'avoir devant lui que des ruines, et prétend restaurer l'édifice. Il n'y aurait pas réussi, dans la *Métaphysique* au moins ; mais M. Barthélemy Saint-Hilaire emprunte aux *Catégories* une théorie de la substance qu'on peut, dit-il, qualifier d'admirable, « une de ces théories profondes et sagaces qui sont l'honneur de la philosophie ancienne. »

La substance n'est l'attribut de rien ; elle n'a pas de contraire ; elle n'est susceptible ni de plus ni de moins. Ces trois caractères la distinguent de l'accident. Elle est en soi et pour soi ; elle est par elle seule, indépendante ; sans avoir de contraire, elle peut recevoir les contraires, mais tour à tour. En elle-même, en tant que substance, elle ne change pas ; elle ne peut être tantôt plus, tantôt moins ; elle subsiste immuable sous les changements. Ses attributs seuls peuvent changer, n'étant que des accidents ; elle demeure. La substance est la première des classes d'êtres, des catégories ; pour avoir telle qualité, pour être dans tel temps, dans tel lieu, il faut nécessairement être d'abord, et c'est cette existence nue qui constitue la substance. On doit distinguer la substance réelle et la substance possible,

l'acte et la puissance. Celle-ci peut indifféremment être ou n'être pas. C'est le *non-être* des sophistes, qui n'est pas un pur néant mais une possibilité.

Les siècles, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, n'ont rien ajouté et ils n'ajouteront rien à ces analyses ; ce sont des vérités que rien ne peut altérer et qui vivront à jamais dans les annales de la pensée. Toutefois on peut trouver qu'elles sont plus logiques que métaphysiques, et même qu'elles sont grammaticales autant que logiques. On peut trouver encore qu'elles ne donnent pas sur la substance tout ce que demande la philosophie première. Mais, dans les limites où ces analyses se renferment, elles sont achevées, et si évidemment exactes que le temps les a respectées et qu'il les respectera toujours.

La théorie des quatre causes, d'après M. Barthélemy Saint-Hilaire, mérite les mêmes éloges, avec les mêmes réserves. Entre toutes, elle est, dit-il, celle qu'Aristote revendique pour lui avec le plus d'insistance et même avec le plus d'amour-propre.

« Toutes ces théories sont irréprochables ; mais sont-elles bien complètes ? Répondent-elles suffisamment au besoin des intelligences ? Peut-être ne suffisait-il pas de nous dire ce que les mots de substance et de cause renferment sous leur généralité. La nature est toujours le mystère qu'il s'agit de percer ». Or personne dans l'antiquité ne l'a mieux connue qu'Aristote. L'étonnante variété de ses ouvrages en fait foi. Il semble donc que rien ne lui était plus facile que de résumer tant d'études dans sa philosophie première, et de nous dire ce qu'il pense de l'homme, du monde et de Dieu et de leurs rapports. Ces questions qui nous préoccupent tant, nous modernes, comment ne les a-t-il pas plus complètement traitées ? Est-ce dédain ? Le XII^e livre de la *Métaphysique* semble prouver le contraire. Nous avons d'autant plus lieu de nous étonner de la négligence d'Aristote, que son maître, l'auteur du *Timée*, avait posé dans toute sa grandeur la question essentielle, celle de l'origine des êtres. Cependant la théodicée aristotélique mérite une très grande estime, bien qu'elle ne soit pas assez large et qu'elle contienne des germes qui ont porté plus tard des conséquences funestes. Aristote est pénétré d'admiration pour la nature. Personne ne l'étudia plus passionnément. Personne n'en a parlé avec plus d'enthousiasme. « Avec quel dédain ne repousse-t-il pas ces systèmes déplorables qui veulent rapporter tous les phénomènes de l'univers à un aveugle hasard ! » Il proclame hautement que tout dans l'univers tend au bien, que ce bien est la raison dernière des choses. Il est le vrai fondateur de l'optimisme.

Avant tout, ce qui préoccupe Aristote dans la nature, c'est le mouvement. D'où vient-il ? « A cette question, qui a été et sera l'écueil de tant de philosophies, il répond avec une clarté qui dissipe toutes les ombres ». Le mouvement a une cause en acte, toute réelle, sans matière, qui meut sans être mue par le désir qu'elle suscite. Essayant de pénétrer dans la nature intime de cette cause, qui est Dieu, Aristote l'exprime par l'acte pur, éternel, de l'intelligence qui se connaît elle-même, souverainement heureuse. « Cette théodicée est acceptable dans ses traits principaux : elle est exquise et vraie ». On y a néanmoins signalé dès longtemps un bien grave défaut : admet-elle la Providence ? Il est assez étrange que, sur un tel sujet, le philosophe se soit expliqué si obscurément que le doute soit permis. M. Barthélemy Saint-Hilaire avoue qu'il fait plus que douter. Cette erreur d'Aristote est d'autant plus regrettable qu'ici encore il avait l'exemple de son maître.

L'auteur termine cette première partie de son livre en s'arrêtant quelques instants, avec le fondateur de la métaphysique, « sur ces sommets que bien peu de philosophes ont gravis d'un pas aussi puissant, et où bien moins encore ont trouvé plus de lumière... Puisse son exemple servir d'enseignement à d'autres, qui croient marcher sur ses traces, et qui cependant sont si loin de lui, non seulement par le génie, mais par la doctrine ! » En résumé, malgré l'état ruineux où elle nous est parvenue, la *Métaphysique* n'en est pas moins un des plus beaux monuments de la philosophie, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes. Au mérite de la priorité, elle en joint un autre, la gravité et le nombre des questions qu'Aristote a soulevées. L'auteur conclut en les énumérant une seconde fois.

Dans la deuxième partie de son livre, M. Barthélemy Saint-Hilaire se propose d'établir d'abord la valeur de la métaphysique d'Aristote, en montrant qu'il n'est inférieur à aucun des grands philosophes qui sont venus après lui. Comme termes de comparaison, il prend Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant et Hegel. Si Aristote n'est au-dessous d'aucun d'eux, s'il est même supérieur à la plupart, la démonstration sera faite. Il semble que Descartes continue directement Aristote, tant le mouvement de l'un à l'autre semble régulier et presque insensible. Le mérite du philosophe ancien vaut celui de l'autre : Aristote l'emporte par l'étendue et la variété de l'intelligence. Tous deux cherchent avec la même ardeur le fondement de la certitude : l'axiome cartésien a un immense avantage sur le principe de contradiction, parce qu'il n'est pas seulement un fait logique, mais un fait vivant et actuel, analogue à la *noesis noeseos*, où la pensée et l'existence s'identifient. La vraie gloire de Descartes n'est pas sa méthode, dont sa modestie s'est exagéré l'importance, mais son point de départ, son principe, « dont la philosophie peut dire plus justement que personne : *Hors de là pas de salut* ». La psychologie doit être le point de départ de toute philosophie qui redoute les chimères.

Descartes est encore supérieur à Aristote pour sa manière de traiter la question de l'existence de Dieu, qu'il rattache indissolublement à l'existence **et** à la pensée de l'homme ; l'auteur de la *Métaphysique* au contraire ne fait, dans sa preuve du premier moteur, que traduire le sentiment de l'humanité qui s'élève à Dieu en prenant pour point de départ le spectacle du monde. La preuve de Descartes est d'une solidité inébranlable. Aristote en pose lui-même le principe lorsqu'il affirme que la cause première est le plus parfait des êtres, que c'est la cause qui est la perfection et l'infini, tandis que l'effet n'est que le fini et l'imparfait.

On reproche à tort à Descartes d'avoir ouvert la porte à l'idéalisme et au scepticisme en n'admettant la réalité du monde extérieur que sur la foi de la véracité divine. « Descartes a cru, comme tout le monde, à la réalité du dehors, et, quoiqu'il ne l'ait pas expressément indiquée dans son axiome, on peut assurer qu'elle y est implicitement comprise. La véracité divine est un argument qu'il oppose à un doute insensé, et c'est presque à contre-cœur qu'il consent à y répondre. » Ainsi la gloire de Descartes est d'avoir donné à l'esprit humain non pas une méthode, mais la méthode, d'avoir fondé la certitude de l'existence de Dieu sur celle de la nôtre, « d'avoir démontré tout ensemble la providence, la spiritualité de l'âme, le libre arbitre, la personnalité, avec les conséquences morales et intellectuelles que portent ces principes sacrés. »

« Le malheur de Spinoza est d'avoir renié tout cela. L'athéisme nouveau dont il a été le promoteur a causé depuis deux siècles bien des naufrages et ne cesse de faire des victimes. Spinoza n'a rien de Descartes. Il en serait bien plutôt l'ennemi... » C'est parmi les philosophes arabes et juifs qu'il faut chercher ses ancêtres. « La première cause de toutes ces aberrations c'est d'avoir pris une définition pour point de départ ». Vraie dans Aristote, cette définition (celle de la substance) devient parfaitement fautive dans Spinoza, qui la rend universelle et qui l'applique à Dieu, anéantissant tout le reste, malgré les réclamations les plus éclatantes de la raison et de la conscience, et soumettant la substance infinie elle-même à une nécessité que le paganisme avait faite moins cruelle et moins sombre. Dans la doctrine de Spinoza, l'humanité périt tout entière, la distinction du bien et du mal est abolie, et il a beau intituler un de ses principaux ouvrages *Ethica*, il aboutit à une négation absolue de la morale, puisque la morale repose avant tout sur le libre arbitre. Si l'homme n'est qu'un des modes infinis de Dieu, alors que devenons-nous ?... Spinoza est-il donc seul à avoir raison contre le genre humain tout entier ? »

Sans doute cette immolation métaphysique de l'être humain ne manque pas d'une certaine grandeur, « d'une sorte de majesté désolée, qui tiennent au contact même de l'infini... Mais, en ceci, Spinoza n'a pas de privilège : tous ceux qui, parmi nous, ont été séduits à ces doctrines, ont quelque chose de ces lueurs grandioses et décevantes. » Spinoza rappelle Lucrèce ; il rappelle surtout les épopées et les systèmes des Hindous. « L'Inde a connu presque aussi bien que lui cette abdication de la nature humaine, cette absorption de tous les êtres dans l'être unique et infini. Le Bhagavad-Guita serait l'antécédent direct et l'ébauche du spinozisme, si Spinoza avait pu le lire. Le mysticisme des Mounis hindous et des Arhats bouddhistes a connu ces excès fanatiques auxquels la solitude pousse les esprits vigoureux et méditatifs. » Ce qui a conduit Spinoza à un système qui défigure si étrangement les hommes et les choses, c'est que, vivant tout en lui-même, *il n'a connu ni les uns ni les autres*. « Il ne s'est pas douté qu'en philosophie, aussi bien qu'en morale et en politique, il composait un roman faux et triste, bien plutôt qu'un

véritable système... » Son système était fait pour séduire des esprits *aussi peu pratiques* que le sien et aussi aventureux.

M. Barthélemy Saint-Hilaire croit pouvoir « librement critiquer Leibnitz sans risquer de porter atteinte à sa gloire. » Il lui reproche d'avoir poursuivi le cartésianisme avec trop d'âpreté, de n'avoir pas eu de méthode et d'avoir méconnu celle de Descartes. « Aussi n'a-t-il pas réformé la philosophie première, ainsi qu'il s'en flattait ; il n'a pas même donné une définition acceptable de la substance. » Ses monades, son harmonie préétablie sont reléguées depuis longtemps parmi les rêves philosophiques. Il a eu le mérite de réfuter Locke, mais une polémique n'est point un système. Quant à sa théodicée, « il est bien difficile, en dehors de l'optimisme, d'y saisir ses opinions personnelles. En un mot, quel que soit son génie, il est, en philosophie, à une distance immense de Descartes. »

Nous arrivons au passage le plus intéressant de cette revue ; Leibnitz n'avait fait, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, qu'annoncer la réforme de la philosophie. « Kant aborde cette périlleuse entreprise. En se guidant sur Copernic, il se flatte de changer de fond en comble le point de vue et de découvrir la vérité. » Sa révolution consiste à répudier « toute intervention de la sensibilité, en se renfermant rigoureusement dans ce qu'il appelle la raison pure. » Cette révolution n'était pas aussi neuve qu'il le croyait. Avant lui, Socrate, Platon, les Alexandrins, « s'étaient adressés aussi à la pure raison... Bien plus, sans remonter si haut dans l'histoire, Kant avait tout à côté de lui Descartes, dont la méthode rationnelle n'emprunte non plus quoi que ce soit au monde intérieur et qui... ne consulte absolument que la pure raison. » Ainsi M. Barthélemy Saint-Hilaire n'aperçoit rien de neuf dans la tentative de Kant ; mais, ajoute-t-il, « peu importe qu'elle ne fût pas originale, si elle avait été heureuse. Loin de là, elle a radicalement échoué ; après avoir fait quelque temps beaucoup de bruit et joui d'une vogue éphémère, elle est, après moins d'un siècle, désormais oubliée » et condamnée sans appel. M. Barthélemy Saint-Hilaire veut bien cependant en dire quelques mots encore.

Kant promettait de réhabiliter la métaphysique ; il n'a fait qu'achever de la compromettre. Devant l'appareil formidable de déductions logiques qu'il déploie, « on peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux retourner aux carrières de la scolastique et du moyen âge, qui ont du moins l'avantage d'être dès longtemps connues. Kant voit si peu le dédale où il s'engage, qu'il reproche aux écoles leurs toiles d'araignée et qu'il est persuadé qu'il fait un traité de la méthode... Il était difficile de se tromper plus complètement, on pourrait presque dire plus lourdement. »

Quant à restreindre, comme il le pensait, l'usage de notre raison et ses audaces effrénées, il en est loin. Ne l'autorise-t-il pas à révoquer en doute « ces simples choses et ces banales croyances, l'âme, la liberté, Dieu ? Si c'est là restreindre la raison, qu'est-ce donc que lui lâcher la bride. On a dit que Kant avait commis une généreuse inconséquence ; mais il vaut mieux n'être pas inconséquent, quand on peut, avec si peu de peine, éviter de l'être. Descartes, tant décrié par Kant et par ses successeurs, n'est-il pas infiniment plus sage ? »

Kant ajoute que les objets considérés comme phénomènes se règlent sur notre mode de représentation... « Mais il ne pense donc pas à Protagore, qui, vingt siècles auparavant, au grand scandale de Socrate et de la Grèce, déclarait que l'homme est la mesure de tout ! L'homme de Kant ressuscite et aggrave l'homme de Protagore, et le philosophe du

XVIII^e siècle se joint aux sophistes anciens qu'il oublie », et prépare des armes aux sophistes nouveaux qu'il avait l'intention de réfuter. « C'est depuis l'apparition de la Critique que ces fléaux (l'athéisme, l'incrédulité et le scepticisme) se sont déchaînés sur le monde, avec le panthéisme, inconséquent dans Schelling, d'une hardiesse sans bornes dans Hegel... Ces démenes d'une spéculation sacrilège autant qu'immodeste ont amené un chaos de systèmes qui ne devait finir que par un scepticisme général et par le mépris de toute philosophie. » Kant a fait tout le mal en voulant le prévenir. Il a « précipité l'explosion de cet effroyable orage », qu'il aurait dû conjurer.

« La conclusion qui ressort de cette rapide revue de l'histoire de la philosophie, c'est qu'Aristote doit être rangé parmi les plus grands métaphysiciens de tous les siècles. » Cette première démonstration faite, M. Barthélemy-Saint-Hilaire en entreprend une seconde du même genre : il s'agit d'établir, après la supériorité d'Aristote, l'excellence de la *métaphysique en elle-même*. En présence des attaques de la théologie et de la science, il est bon, même par ce temps de libre examen, de redire ses droits.

Suivant une opinion de Pythagore, rapportée par Jamblique et « si vraisemblable qu'on peut penser qu'elle est vraie », la vie humaine peut être comparée aux fêtes solennelles de la Grèce. Le philosophe est ce spectateur curieux qui s'y rend pour admirer le spectacle : la philosophie est la « spéculation en grand », ayant pour objet, comme l'a si bien vu Aristote, la totalité des êtres. « Certainement, ce que nous apprennent les sciences analytiques est très curieux, souvent très utile. Le philosophe le conteste moins que personne. » Mais n'est-il pas mille fois plus intéressant de rechercher les causes premières de tant de phénomènes admirables, d'étudier l'homme et ses moyens de connaître ? Le monde, dans sa cause divine, l'homme, la méthode, tel est le triple objet de la philosophie.

Longtemps la religion a persécuté la philosophie. « Si les Césars, tant accusés, livraient les chrétiens aux bêtes du cirque, l'Eglise livrait aux flammes les hérétiques et les libres penseurs. Les vindictes de l'orthodoxie avaient peut-être même quelque chose de plus blâmable... Cette ardeur de persécution témoigne du moins dans quelle estime jalouse la société chrétienne a tenu les problèmes que la philosophie première étudie comme la religion. » Actuellement, l'Eglise voudrait seulement se réserver le champ des vérités qu'on nomme surnaturelles. La philosophie repousse à bon droit cette distinction de deux sortes de vérités. « A l'injonction hautaine qui exigeait une abdication, elle a répondu comme ce philosophe ancien qui, pour démontrer le mouvement, se mettait à marcher devant ses contradicteurs. »

La science décrète contre la métaphysique « une sorte d'incompétence et d'anathème du même genre », alléguant que les grands problèmes dont elle s'occupe sont insolubles, par suite inutiles à étudier. Même sur la question de la méthode, la science reste, comme la foule, indifférente ; « mais elle est en désaccord avec l'humanité tout entière, quand elle étend cette indifférence jusqu'à l'âme et à Dieu. » Les religions sont là pour le prouver. La philosophie a donc une raison d'être : elle ne se démet en faveur de personne et peut répondre à la théologie et à la science ce que Socrate répondait à ses juges : « Je vous honore et je vous aime, mais j'obéis plutôt à Dieu qu'à vous. »

Les questions qui se posent pour la religion et la philosophie étant les mêmes nécessairement et, *les solutions étant généralement pareilles*, en quoi peuvent donc consister les différences ? Les religions sont des œuvres collectives, qui reposent sur la tradition, sur

l'autorité ; les philosophies sont des oeuvres individuelles qui relèvent de la libre recherche. Aussi ne peuvent-elles être que tolérantes, sans pour cela être « indifférentes à ce qu'elles regardent comme l'erreur ». La philosophie est respectueuse de la religion : la dédaigner serait de sa part se désavouer elle-même en principe. Car « l'inspiration instinctive des peuples les conduit à la vérité sur les points essentiels aussi sûrement que la réflexion la plus attentive y peut conduire le philosophe. De part et d'autre, le résultat est identique. La philosophie serait bien aveugle de ne pas le voir. »

Mais si la religion a tort de se croire menacée par elle, la science n'a-t-elle pas plus tort encore ? Elle ne devrait jamais oublier la communauté d'origine et de nature qui l'unit à la philosophie. « La philosophie use pour ses études de procédés exclusivement scientifiques. » Non contente d'avoir la première recommandé aux sciences la méthode d'observation, elle ne fait autre chose elle-même que d'observer des faits. On prétend que la métaphysique n'est pas une science. Est-il bien vraisemblable que des hommes tels que Socrate, Platon, Aristote, Leibnitz se soient mépris à ce point ? Est-il même beaucoup plus vraisemblable que les fondateurs de religions se soient trompés du tout au tout, et le genre humain avec eux ? Quelle surprise Descartes, Spinoza, Leibnitz, quelle surprise l'antiquité tout entière ne ressentirait-elle pas en apprenant que la philosophie première n'est pas une science ! Elle en est une, au dire d'Aristote, et la plus science de toutes, parce qu'elle étudie les premiers principes, parce qu'elle recherche les causes et le pourquoi. Elle seule est complètement rationnelle, « ainsi que voulait le faire entendre Kant par sa raison pure et Platon par sa dialectique ». Il est faux d'ailleurs que l'observation intime soit impossible ; elle est au contraire fort répandue, et aucune science ne peut s'en passer.

Mais, dit-on, la métaphysique n'amoncelle pas de faits ; elle n'a rien de définitivement acquis, et son travail est toujours à recommencer. L'objection est capitale. « Pour se convaincre, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, qu'elle n'est pas sérieuse, il n'y a qu'à consulter un des savants les plus illustres de notre temps, l'auteur de la *Mécanique céleste*. » En effet, au témoignage de Laplace, la littérature a des limites qu'un homme de génie peut atteindre, lorsqu'il emploie une langue perfectionnée, et ni l'intérêt qui s'attache à son oeuvre, ni sa réputation ne diminuent dans la suite du temps, tandis que les sciences, sans bornes comme la nature, s'accroissent à l'infini par les travaux des générations. « Ainsi, conclut M. Barthélemy Saint-Hilaire, la métaphysique pourrait, sous la protection d'un des plus grands mathématiciens de tous les temps, revendiquer une place à côté de la poésie, et cette place pourrait paraître encore bien belle, quand on songe à ce qu'est Homère. » Mais cette conclusion inattendue ne semblerait peut-être pas tout à fait satisfaisante, et M. Barthélemy Saint-Hilaire se hâte d'affirmer que, « par l'importance de son objet, par la sûreté infaillible de sa méthode, par la grandeur des résultats obtenus, la philosophie première ne peut pas être assimilée à un poème épique. » Cependant il ajoute : « Le philosophe fonde sa science personnelle et ses convictions à peu près comme le poète chante pour exprimer les émotions puissantes qui l'inspirent. » Comme le poète, le philosophe pense pour lui, travaille dans son individualité solitaire ; l'influence de son oeuvre « s'exerce comme celle de la poésie, en transportant les hommes d'enthousiasme et d'admiration, en les conduisant dans les sentiers austères et lumineux de la conscience et de la réflexion. Si elle ne charme pas, elle peut instruire et même persuader. Il y a une foi philosophique, comme il y a une foi religieuse. » La

démonstration annoncée plus haut est achevée et il résulte de ce qui vient d'être dit que les savants ont tort de traiter la métaphysique si mal, et de nier qu'elle soit une science.

Mais de nos jours, « parmi les philosophes, il en est qui, se trompant comme les savants, ont prétendu faire de la philosophie une science naturelle... Cette réforme devait réussir encore moins que celle de Kant. Notre siècle a eu le bon esprit de ne pas s'y laisser prendre. » Dans les sciences naturelles, le contrôle est toujours possible ; il ne l'est pas en philosophie. Les vérités que le philosophe découvre peuvent n'être pas vraies pour les autres hommes; chaque conscience voit les choses sous son jour à elle. « Laquelle a vu le plus juste, c'est au genre humain de décider, comme il décide entre les religions en embrassant les unes et en repoussant les autres. » En d'autres termes, pourrait dire M. Barthélemy Saint-Hilaire, la philosophie est une oeuvre individuelle, mais l'individu n'en est pas juge ; il travaille pour l'espèce, sous la juridiction du consentement universel, c'est-à-dire du sens commun.

Mais, quoiqu'un système philosophique soit une oeuvre toute subjective, il ne s'ensuit pas qu'aux yeux de la philosophie l'homme soit la mesure de toutes choses. « Elle prétend au contraire qu'il existe une vérité éternelle et indéfectible, éclatante, infinie, dont l'homme, quelque faible qu'il soit, peut recueillir quelque rayon, dont la découverte successive, quoique toujours incomplète, est son privilège et sa gloire ». En un mot, l'homme, loin d'être la mesure des choses, serait bien plutôt mesuré par elles. « Sous la doctrine de Protagore et de Kant se cache un orgueil immense. » La métaphysique, telle que la comprend M. Barthélemy Saint-Hilaire est modeste : « L'humilité n'est pas même une vertu pour elle, c'est une nécessité. »

Reste une dernière objection de la science, et une dernière erreur. L'homme, assure-t-on ne peut connaître les causes des phénomènes ; il ne fait qu'en constater les lois. La science ne s'aperçoit pas que c'est « rapporter tout au hasard et bannir de l'univers la conception de cause finale ». On a réfuté tant de fois le paradoxe de Hume qu'il est inutile d'y insister. D'ailleurs, en refusant à l'homme la connaissance des causes, la science « en arriverait bientôt au suicide moral ». En résumé, on peut toujours et à bon droit critiquer les métaphysiciens et leurs systèmes ; mais « critiquer la métaphysique est une aberration inconcevable ».

Dans le chapitre suivant, intitulé *Grandeur de l'homme*, M. Barthélemy Saint-Hilaire affirme l'immense supériorité de l'homme sur les animaux. C'est en vain que quelques savants de notre siècle prétendent combler l'abîme qui les sépare. « Triste spectacle que nous offre la science ! Mais il n'aura qu'un temps, et *cette doctrine monstrueuse du transformisme* sera vaincue dans l'avenir, comme elle l'a été plusieurs fois déjà dans le passé. Les savants devraient en croire les naturalistes, à leur tête Buffon, le plus grand de tous. Et Cuvier, le Buffon du XIX^e siècle, n'est-il pas du même avis ? » L'antiquité, plus sage que nous, n'a jamais soulevé cette controverse déplorable. Platon, Aristote, les Stoïciens ont la plus haute idée de la grandeur de l'homme. Le transformisme a contre lui bien d'autres autorités, « Les poètes, même les plus légers comme Ovide, célèbrent à l'envi la supériorité de l'homme comparé à toutes les créatures qui rampent sur la terre ». Enfin Pline et Sénèque ne tarissent pas sur ce sujet inépuisable.

La question n'est guère sérieuse ; il suffit à la philosophie pour réfuter le darwinisme de constater la présence de la loi morale dans l'homme. Prêtera-t-on aux animaux le

discernement du juste et de l'injuste, la conscience du bien et du mal, les sublinités de la pensée, les triomphes magnanimes de la vertu ? C'est un outrage gratuit qu'on s'infligerait à soi-même. L'homme seul possède ces privilèges ; de là pour lui la philosophie. Elle est l'effort individuel pour résoudre les questions que ces phénomènes, spéciaux à l'homme, soulèvent. Jamais l'humanité n'a renoncé à cette tâche, et jamais elle n'y renoncera. Elle l'accomplit librement et sans qu'une loi absolue préside à la production des systèmes. Il n'y a pas non plus de loi dans la succession des poètes. La poésie n'y perd rien ; de même la philosophie.

A cette heure où son droit n'est plus contesté, le philosophe, instruit par les leçons du passé, doit être à la fois plus modeste que jamais et animé de la plus mâle assurance. « Pour peu qu'il interroge sa conscience, il y trouve, sous la conduite de Descartes, une force que nulle puissance au monde ne peut contraindre, le *Cogito ergo sum*,... et, sans se flatter, il peut se répéter avec le poète que la ruine de l'univers n'ébranlerait pas son cœur invincible ». L'axiome cartésien est désormais pour la philosophie une *base inébranlable* : « Elle a, quand elle le veut, un levier qui peut soulever le monde de la pensée et des choses. » Cependant le philosophe doit de nos jours se garder aussi bien de l'orgueil que du scepticisme. « C'est bien toujours l'ensemble des êtres et la totalité de l'Être qu'il essaye de comprendre ; mais, en face de l'infinité de l'absolu, il ne sent que trop vivement son infirmité relative ». Il ne peut plus songer à imposer aux autres ses solutions. Il faut qu'il donne son admiration à la science, à la religion son respect. Le christianisme domine toutes les autres religions à une incommensurable hauteur. Ce qui doit surtout lui assurer l'estime du philosophe, c'est que, sur tous les problèmes que la métaphysique agite, le christianisme a des solutions. Souvent le philosophe les acceptera ; pour avoir le droit de les repousser, au moins faut-il qu'il en ait pris connaissance. « Ou il faut proscrire toutes les religions, ce qui est un insupportable mépris de l'humanité, ou il faut écouter celle-là et la vénérer plus que toutes les autres. »

Quant aux sciences, leurs envahissements et les perspectives indéfinies qui s'ouvrent devant elles ne sont pas pour troubler le philosophe. Il sait dès longtemps les bornes qu'elles ne franchiront pas. Il sait aussi que « la philosophie a moins besoin des sciences que les sciences n'ont besoin de la philosophie. Les maîtres de la sagesse ont apparu dans des temps où les sciences étaient à peine écloses. Les sages n'en ont été ni moins éclairés ni moins utiles. Il est à douter que Newton ait admiré les cieux plus que ne le faisait David, et personne encore parmi les astronomes n'a surpassé en enthousiasme les psaumes du roi-prophète. »

M. Barthélemy Saint-Hilaire termine son livre en affirmant que toutes les philosophies actuelles, française, anglaise, italienne, allemande, américaine, malgré des dissemblances très notables, s'accordent au fond et auront même destinée, comme elles ont eu même origine, la discipline scolastique que Paris avait enfantée, et la sagesse cartésienne, si éminemment française. Il est à espérer que nous ne nous en départirons pas. « La philosophie a été la même, ou peu s'en faut, à toutes les époques. Sa nature n'a pas essentiellement varié. Le seul progrès c'est que la conscience qu'elle en a eue a été plus ou moins complète, jusqu'à ce qu'enfin elle en arrivât à la splendeur cartésienne, que nulle autre ne peut dépasser et qui ne doit plus s'éteindre. Le passé de la philosophie nous répond de son avenir, et cette pérennité que lui souhaitait Leibnitz, elle l'a toujours possédée. Quoi qu'il puisse survenir, elle en jouira à jamais, appui le plus solide de la

raison humaine, son honneur suprême, et son salut, aujourd'hui comme jadis dans les siècles futurs, aussi bien qu'elle l'a été dans les siècles écoulés ».

Telles sont les conclusions de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Comme on le voit, son livre est un triple panégyrique, d'Aristote, de la philosophie, du cartésianisme, et en présente tous les caractères. On a mauvaise grâce à disputer avec un panégyrique : cette sorte d'ouvrage a son but, ses conditions, sa mesure à part. Une analyse minutieuse faite avec les expressions mêmes de l'auteur rend d'ailleurs une certaine critique assez inutile. Un certain nombre de points méritent cependant d'être relevés, et nous essayerons d'en dire notre avis.

Tout d'abord, si l'on ne songeait au caractère que l'auteur a voulu donner à son livre, ne s'étonnerait-on pas que toutes les réserves formulées par lui, chemin faisant, sur la philosophie d'Aristote, ne l'aient pas conduit à résumer son impression sous une forme moins exclusivement admirative ? Il y a là, en apparence au moins, une contradiction, sur laquelle il aurait été intéressant d'entendre M. Barthélemy Saint-Hilaire s'expliquer. S'il est vrai qu'Aristote s'est mépris sur le vrai sens du platonisme qu'il a si vivement traité, si sa théorie de la substance est plus logique, plus grammaticale même que métaphysique, si l'on en peut dire autant de sa théorie des quatre causes, s'il ne reste guère à louer dans son grand ouvrage que ses théories du principe de contradiction, de la finalité universelle et du moteur intelligible, ne pourrait-on tirer de là quelques éclaircissements sur son système et sur sa personnalité philosophique ? Aristote fut, avant tout un grand logicien et un grand savant. Quant au philosophe, on le caractériserait assez bien peut-être en disant que, lorsqu'il composait sa métaphysique, il faisait encore de la logique et de la science à sa manière, une science et une logique prolongées. Jamais il ne sépara nettement ces deux domaines, disons mieux, ces deux aspects du savoir humain, la science et la philosophie, si nettement séparés par son maître. Il semble que la différence des deux systèmes est là tout entière. Faute de le voir, on ne saisit bien ni la raison ni la portée des critiques d'Aristote contre une philosophie mère de la sienne, et si voisine en apparence. Mais entrons dans cette discussion.

Les idées sont-elles en dehors des choses, comme Aristote le soutient dans son interprétation du platonisme, ou dans les choses, comme l'affirme M. Barthélemy Saint-Hilaire ? Ni l'un ni l'autre peut-être, et la question de la transcendance ne se posait pas pour Platon. Le fond de sa pensée, oserait-on dire, n'était pas que les idées existent en dehors de l'esprit, dans les choses ou au-dessus d'elles, mais dans l'esprit même ; elles n'en étaient pas moins à ses yeux la vraie réalité de ces choses, leur réalité pour l'esprit, qui par elles se les explique, en les rattachant à sa nature, la nature morale. Platon n'est pas, comme les physiologues et les idéalistes qui l'ont précédé, ni comme Aristote et les métaphysiciens qui l'ont suivi, un théoricien de l'objectif, mais du subjectif ; il ne fait pas une physique, c'est-à-dire une étude élémentaire des choses considérées en elles-mêmes, dans l'existence matérielle, indépendante, que la pensée leur suppose ; ni une métaphysique, c'est-à-dire une explication absolue de ces choses par leurs principes également objectifs ; ce qu'il fait, c'est une dialectique, c'est-à-dire une psychologie rationnelle et morale, une étude analytique des choses dans l'esprit, de la connaissance qu'il en prend, de l'explication qu'il s'en donne, conformément à sa propre nature. Ce que sont les choses ou plutôt ce qu'elles ont l'air d'être, dans leur devenir extérieur, c'est affaire au physicien de le chercher ; Platon ne s'en soucie pas. Il dédaigne cette science où l'esprit n'apprend point ce qui l'intéresse, le rapport des êtres, ou plutôt des idées, avec

lui-même, avec son principe, le bien, c'est-à-dire leur explication, leur réalité vraie, leur valeur. Car les choses ont deux sortes d'existence, l'une sensible, c'est-à-dire obscure, opaque, impénétrable, sur laquelle la pensée est sans prise (*ἀπορώτατον, ἄμυδρον, δυσώραστον, δυσάλαστον*), l'autre intelligible, qui ne consiste pas dans ce qu'elles sont, mais dans ce qu'elles valent, c'est-à-dire dans ce qu'elles sont pour l'esprit : c'est en lui seulement qu'elles ont cette existence, qui ne se compte, ni ne se pèse, mais qui, supérieure au nombre, suppose une mesure à part, subjective, l'amour, sentiment de la perfection.

D'une certaine manière, on peut donc soutenir que Platon est dualiste, partisan de la transcendance ; ces expressions ne sont cependant pas exactes. Quand on parle de transcendance, de dualisme, on admet implicitement que les deux mondes que l'on oppose ont au moins cela de commun de rentrer dans un genre supérieur, qui leur permet d'être nombrés, celui de l'être, pris des deux parts au même sens du mot. Il n'en est pas ainsi quand il s'agit de Platon. Les deux mondes qu'il superpose ou plutôt qu'il distingue n'ont rien de commun ; c'est par une insuffisance de langage, ou plutôt par l'effet d'une duperie intérieure, d'une sorte de mensonge naturel, de faiblesse peut-être, qu'on leur attribue également à l'un et à l'autre ce qu'on appelle du nom d'existence. Le monde intelligible n'est pas une sorte de reproduction ou d'exemplaire, au sens propre, du monde sensible, mais ce monde vu par l'esprit à travers lui-même, c'est-à-dire éclairé à la lumière morale, prenant un sens et une réalité supérieurs par le rapport où il est mis avec le bien, conçu, voulu et posé comme le seul être digne de ce nom, indépendant, fondé en soi, Spinoza dirait, dans la langue réaliste d'Aristote, comme la seule substance. En d'autres termes, ce monde n'est, pourrait-on dire aujourd'hui, que l'ensemble, ou mieux la succession, la hiérarchie des affirmations morales, des jugements que l'esprit se formule au sujet du monde sensible et par lesquels il le fait participer à son existence à lui, la seule au fond qu'il comprenne. Cette existence n'est pas, comme l'autre, arrêtée et constante, mais, en apparence au moins, mobile, insaisissable, suivant sans fin le mouvement de l'esprit, qui la cherche dans les choses, et ne l'y trouve pas, parce qu'elle est en lui-même. Mais, à mesure que cet idéal lui échappe et qu'il éprouve l'impossibilité de l'atteindre au dehors, il en prend une conscience plus vive, et le reflet de cette conscience rejaillit jusque sur les choses. Leurs images désormais, dans un jour nouveau, se transforment, reçoivent une valeur, une beauté, et cette beauté devient pour l'esprit mieux que leur raison d'être, leur être véritable. Dans la mesure où elles sont belles, elles existent, elles participent au parfait : l'émotion esthétique et morale nous fait percevoir cette réalité d'un nouveau genre, celle des idées, qui sans cesse se dépassent et s'échappent l'une de l'autre, de plus en plus subtiles, dans l'élan de la pensée au-delà des formes objectives vers la perfection subjective, sans matière. Mais cette réalité n'est rien en dehors de l'esprit, en dehors des actes toujours provisoires qui la posent. En un mot, les idées ont pour Platon une existence strictement subjective, étant ce que l'esprit met de lui dans ses objets. Ces deux mondes n'en sont donc au fond qu'un seul ; mais ce monde unique revêt deux existences suivant le point d'où l'esprit le regarde. Il peut l'envisager sous deux aspects, celui du mécanisme et celui de la finalité, celui de l'être et celui du bien. Le premier point de vue est celui de la science, le second celui de la philosophie. La science aurait beau s'avancer jusqu'à ses dernières limites, atteindre les éléments des choses, elle constaterait un fait aveugle, elle n'expliquerait rien ; la philosophie seule, étudiant non la chose, mais l'esprit qui la supporte et, par ce qu'il y met de lui-même, la fait intelligible, atteint l'explication. Dans l'esprit, la chose prend un sens, une raison : elle devient l'idée, les idées.

C'est donc, semble-t-il, à tort qu'Aristote, prêtant au langage abstrait, dialectique de son maître une signification métaphysique et concrète, lui reproche d'isoler les idées dans un monde transcendant qui double inutilement le premier. M. Barthélemy Saint-Hilaire attribue avec raison un sens tout symbolique aux passages qu'on pourrait invoquer à l'appui de cette accusation. Loin d'être dupe de lui-même, Platon nous avertit presque toujours de ne pas prendre ses fictions au pied de la lettre, c'est-à-dire au fond de voir dans sa dialectique, non une métaphysique, mais une théorie subjective de la connaissance, une psychologie morale. Ses idées, éternelles dans leur contenu dernier, le bien qui les pose, ne sont pas dans leurs formes, comme les genres d'Aristote, des essences objectives, permanentes, mais la série des symboles que l'esprit traverse, ou plutôt des enveloppes qu'il dépouille dans la poursuite de l'absolu moral.

Du maître et du disciple, le véritable réaliste, c'est le dernier. Pour lui, depuis le monde sensible, en proie au mouvement éternel, depuis la première matière jusqu'au moteur immobile, jusqu'à l'intelligence parfaite, seule digne de se servir à elle-même d'objet, tout ce qui existe compose un système unique, régi au sens vulgaire, et homogène, de formes objectives, étalées sur un même plan, qui s'engendrent l'une l'autre et font parvenir jusqu'aux derniers éléments de ce vaste corps la réalité qui découle de la forme suprême, pensée pure, être pur, sans néant, concrète perfection. Non seulement donc, à ses yeux, il n'y a pas deux mondes, mais il n'y a d'un monde unique qu'un seul point de vue, le point de vue intellectuel de l'être objectif, de la substance. La région des principes et des causes continue simplement celle des formes sensibles, et la métaphysique n'est autre chose qu'un prolongement de la physique, qu'une physique supérieure, destinée, comme l'autre, à nous faire saisir des réalités. Aristote ne double pas, comme il accuse son maître de le faire, le monde sensible ; il fait mieux : il l'étend au-delà de ses limites et du champ de l'expérience jusqu'à une cause première, au degré près de nature pareille. Il n'explique pas le réel par l'idéal, l'être par ce qui, tout en le supposant, le domine et relève en droit de soi seul, mais par de l'être encore, ce qui est proprement augmenter la difficulté par addition d'une hypothèse gratuite qui n'expliquerait rien, restant à expliquer. Aristote mérite donc au plus haut point le reproche qu'il adresse à son maître de doubler la difficulté sans la résoudre. Au lieu de superposer au monde réel (nous nous sommes expliqués sur cette superposition) un monde d'idées, il le prolonge en un monde de substances prétendues solides, comme ce qu'elles expliquent. Lequel des deux réalise des abstractions, le théoricien de l'idée, ou celui de la substance ; l'auteur de la dialectique, ou le père de la métaphysique logique ; le philosophe pour qui l'être vrai, raison de toute chose aux yeux de l'esprit, est l'être idéal, qualitatif, que la quantité ne réalise ni n'exprime, qu'on peut donc appeler un néant au point de vue sensible, ou celui pour qui la cause universelle est la réalité pleine, terme de l'évolution objective, l'achèvement par excellence, la suprême entéléchie ? Aristote a beau appeler cette cause la pensée de la pensée, il ne réussit pas à entrer par là dans l'ordre vraiment subjectif, c'est-à-dire moral, où Platon du premier coup s'installe et se renferme ; car sa dialectique peut être définie une théorie non pas du monde et de son existence, mais de l'âme et de sa vie propre, dont la pensée même, en tant du moins qu'elle porte sur l'être objectif, n'est qu'un vêtement ou qu'un symbole. Aristote ne s'est pas élevé à ce point de vue supérieur : il n'a jamais dépassé, comme conception et comme théorie de l'être, celles de l'être concret (*σύνολον*), qui étaient, il l'affirme lui-même, le trait original de sa philosophie. C'était philosopher en savant, épris du réel et de l'expérience, en artiste aussi, plutôt qu'en philosophe, au sens strict, platonicien, du mot, c'est-à-dire en esprit émancipé des apparences et des formes, résolu à

en chercher la raison dans un ordre différent. C'était donner une théorie métaphysique de la science positive, c'est-à-dire considérer l'objet de cette science, le concret, à son plus haut degré du moins, comme l'être vrai, absolu ; en un mot c'était faire de la philosophie une *métaphysique*.

De là vient qu'Aristote passe à la fois et avec raison pour le fondateur de l'empirisme et pour le père de la métaphysique, de celle qui dogmatise à la façon de la science et, subissant des notions dont elle devrait précisément essayer la critique, se croit capable aussi d'atteindre des existences ou de les démontrer. Il est surprenant au premier abord qu'un même philosophe puisse être invoqué comme l'ancêtre de la science expérimentale et comme celui de la métaphysique dogmatique : le fait s'explique de soi, après ce qui vient d'être dit.

La scolastique avec ses entités, ses concrétions logiques, était en germe dans le réalisme individualiste d'Aristote, et avec elle la théologie cartésienne, qui en est comme la réduction et la formule scientifique, condensée encore et posée en principe, dans une définition, par Spinoza. Mais qu'est-ce que cet Être-Somme, cette substance immuable et infinie ? N'est-ce pas, sous son premier nom, ce je ne sais quoi de permanent, mouvement, force ou matière, que la science, depuis Descartes même, affirme *a priori* comme constituant le fond de son objet ? On le voit donc, la métaphysique dogmatique, fille d'Aristote, n'est autre chose, malgré ses prétentions théologiques et morales, qu'une métaphysique de l'expérience, qu'un symbolisme concret, plus ou moins synthétique suivant les temps et les esprits, de ses postulats nécessaires. En un mot, c'est une logique transcendante dupe d'elle-même.

Tout autre est la philosophie pour certains esprits qui, à la suite de Platon, cherchent à dépasser la nature, non en la continuant dans une autre, mais en la franchissant, pour trouver dans un ordre nouveau, librement posé, le sens moral des apparences sensibles et des apparences intelligibles, des choses et de la pensée, c'est-à-dire leur véritable explication. Pour ces esprits émancipés d'eux-mêmes, la philosophie ne fait pas double emploi avec la science : elle est vraiment une *métaphysique*, un mouvement au delà, un effort, non pour saisir des réalités qui expliquent, bien qu'analogues, celles de la nature, mais pour comprendre d'un point de vue supérieur la loi même, c'est-à-dire la nécessité, en vertu de laquelle l'esprit pose spontanément les unes et les autres. Cette dialectique morale ne doit pas être confondue avec une philosophie qui, à l'exemple de Kant, la métaphysique repoussée d'abord dans l'ensemble, en recueille ensuite les dogmes essentiels et les dernières conclusions à titre non plus de connaissances, mais d'articles de foi morale. Il est clair que cette philosophie, bien qu'elle débute par la critique, n'est qu'à moitié affranchie de ce qu'elle condamne, puisqu'elle poursuit, en somme, par une voie détournée, la même chimère que la vieille métaphysique, la réalité transcendante, et continue d'admettre implicitement comme point de départ, par suite de supposer vrai, le principe d'Aristote, que l'être objectif, réel et plein, peut seul expliquer le devenir. Si l'on se place au point de vue dont nous parlions tout à l'heure, on ne verra dans cette idée de l'être objectif (substance, chose en soi) dont l'histoire, d'Aristote à Spinoza, est celle de la métaphysique même, qu'une pure idée, qu'une de ces formes instables engendrées par l'esprit suivant de certaines lois dont le sens, la raison morale, est à découvrir.

Une philosophie qui comprendrait ainsi son objet ne serait pas une métaphysique au sens ordinaire, mais une critique ou plutôt une genèse idéale de la raison pure, objective,

entreprise par la raison pratique, subjective, seule vraiment *a priori*. Ce serait une idéologie morale, une dialectique, au sens de Platon. Dans l'ancienne métaphysique, la raison pure se subit et s'ignore ; dans le kantisme, elle se connaît, mais empiriquement, et, ne s'expliquant pas, continue de se subir ; la philosophie dont nous parlons essaye de l'expliquer et de s'en affranchir, en montrant que ni ses produits objectifs ni ses formes subjectives n'ont de réalité en soi, puisqu'on peut rendre raison du processus qui les engendre. Le réalisme intellectuel sous sa forme spontanée, la métaphysique, et sous sa forme réfléchie, la critique, est donc le point de départ seulement, ou pour mieux dire le champ d'études, la matière de l'idéalisme moral, qui voit dans toutes ses concrétions deux choses, des idoles à briser, des symboles à éclaircir.

Le développement que ces idées voudraient pour prendre une valeur ne saurait trouver place ici. Il nous suffit d'avoir marqué la différence de points de vue qui sépare Aristote et Platon. Cette différence toute subjective établit entre leurs doctrines, même dans les parties où elles semblent coïncider à la surface, un contraste intime qui explique bien ce que la critique du disciple a de dur et d'immodéré. Esprit positif, tourné vers le dehors, formé à l'école de l'observation sensible et de la logique, habitué à chercher partout des faits perçus ou des faits démontrés, Aristote ne pouvait voir dans la philosophie première qu'un système de la science objective, qu'une théorie concrète de ses principes : il créa la métaphysique. Science des principes, la philosophie d'Aristote est encore la science, d'intention du moins ; celle de Platon veut être mieux. Reflétant le monde sans y descendre, c'est dans l'esprit qu'elle l'étudie, dans les actes qui le transfigurent en le faisant participer à cette vie supérieure où le droit et le devoir deviennent l'être vrai, où le bien se fait lumière, l'amour raison, la pratique enfin suprême théorie. Le philosophe de Platon n'est pas un savant, c'est un pédagogue, et la dialectique, avec ses dépendances, est ce que sera sans doute la philosophie de l'avenir, une méthode morale.

Nous sommes donc avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, quand il accuse Aristote d'avoir méconnu le platonisme, bien qu'il ne tienne pas sa promesse de citer les textes décisifs à l'appui de sa pensée. Nous ne le lui reprochons pas, ne croyant guère aux textes décisifs, aux vérités qui se font toutes seules, bienvenues d'un siècle qui aime une science à portée de tous les ouvriers. M. Barthélemy Saint-Hilaire reconnaît que le langage de Platon est sujet à équivoque : n'est-ce pas avouer qu'avec lui les citations, les arguments paresseux ne sauraient suffire, qu'il faut se résoudre à interpréter, à descendre dans cet arrière-fond où se cachent à demi conscients les principes des doctrines ? Il est vrai que c'est chose difficile et périlleuse ; mais toute philosophie est une aventure.

La philosophie de l'avenir en sera une d'un genre nouveau. Tout porte à croire que, renonçant à dogmatiser pour son propre compte sur les problèmes que la métaphysique tranchait et qui sont démontrés insolubles, elle s'enfermera de plus en plus dans l'histoire et dans la critique, et deviendra, en attendant une reprise, toujours possible, de l'instinct et de la nature, la physiologie rationnelle de la spontanéité sous sa double forme, religieuse et métaphysique, dans la série de ses incarnations et de ses œuvres. Une telle philosophie serait une histoire et une critique de la pensée humaine, une métaphysique, si l'on veut, non de la chose, mais de l'esprit : ce serait l'esprit s'émancipant de lui-même, de sa nature fautive, opaque, incohérente, empiriquement amassée, héritage de la vie inférieure dont il arrive, la jugeant et la dépassant.

Si telle doit être la philosophie de demain, si la tâche peut tenter aujourd'hui même des esprits indépendants et critiques, armés à la moderne, moins curieux d'autorités et d'arguments à l'appui de leurs croyances naturelles que du spectacle de l'esprit humain, M. Barthélemy Saint-Hilaire n'est pas de ces curieux ou de ces téméraires. Retiré sur les sommets lointains du péripatétisme, en paix avec sa conscience, sa pensée et le sens commun, il n'a pas entendu le bruit de la philosophie nouvelle qui demande à la raison ses titres, pour les vérifier, et appelle à sa barre toute philosophie. S'il l'a entendu, il a cessé de l'entendre, à force de n'en être pas troublé, et croit fermement le silence rétabli. On l'étonnerait beaucoup si on lui disait que jamais, du vivant même de Kant, sa pensée n'avait exercé sur les esprits l'influence souveraine qu'elle exerce depuis dix ans, qu'en Allemagne la plupart des doctrines contemporaines l'invoquent comme leur prémisse naturelle, et qu'en France l'héritage de la philosophie universitaire est aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne, qui compte bien ne s'en pas dessaisir.

Quoi qu'il arrive de cette espérance, le kantisme aura marqué la pensée humaine d'une empreinte que rien n'effacera. « On peut, écrivait-on naguère¹, vivre longtemps sans dire de certaines choses. Quand elles ont été dites, il n'est plus possible de revenir au point où on était auparavant. » La philosophie de Kant est une de ces choses. On l'oublie, quand on nous conseille de revenir à la splendeur cartésienne, à la clarté, dit-on encore.

Les idées claires, ces idées que la nature impose, que le sens commun ratifie, et que l'esprit reconnaît pour siennes, parce qu'elles constituent son apport, sa première mise d'exploitation dans la vie pensante, ne sont pas la philosophie même, mais son point de départ, ou, si l'on veut, sa *matière première*. Sans doute on ne peut pas dire que la philosophie cesse où la clarté commence (car une certaine clarté commence avec la philosophie) ; on peut affirmer du moins que, là où la clarté dure et ne s'est pas interrompue, la philosophie n'a pas commencé.

C'est en ce sens profond qu'Aristote disait, au premier livre de la *Métaphysique*, que l'étonnement est le commencement de la philosophie. Le célèbre passage du *Phédon* où Socrate raconte ses premières études et la première révélation qu'il eut de la philosophie nous donne un commentaire anticipé de cette pensée. Avant cette révélation, tout lui semblait naturel et clair. « D'où vient que l'homme grandit ? Je pensais qu'il était clair pour tout le monde que c'est parce qu'il boit et qu'il mange... Que ce qui n'était qu'un petit volume s'augmente et croît, et que, de cette manière, un homme de petit devient fort grand... Je pensais de même savoir pourquoi un homme était plus grand qu'un autre homme, ayant de plus toute la tête, et un cheval plus grand qu'un autre cheval ; et sur des choses encore plus claires, je pensais que dix était plus que huit parce qu'on y avait ajouté deux, et que deux coudées étaient plus grandes qu'une coudée parce qu'elles la surpassaient de moitié... Maintenant, par Jupiter, je suis si éloigné de penser comprendre aucune de ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on a ajouté un à un, si c'est cet un auquel on en a ajouté un autre qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre... Bien plus, je ne crois pas même savoir pourquoi un est un, ni enfin, au moins par la lumière naturelle (en dehors de la philosophie), comment la moindre chose naît, périt ou existe. » Le jour où Socrate vit s'évanouir ainsi devant sa réflexion la clarté naturelle, celle de l'évidence et du sens commun, il entra dans la philosophie.

¹ Voir les articles de M. BERSOT dans *le Journal des Débats* des 11 et 12 novembre.

Car la philosophie n'est autre chose que l'effort de l'esprit pour se rendre compte de l'évidence, c'est-à-dire pour éclairer peu à peu, en y descendant, mais d'une lumière artificielle et toujours instable, ce dessous infini de la pensée, que la nature prudente nous dérobe d'abord, où se prépare pourtant la lumière naturelle, permanente, dont la conscience s'éclaire, sans se demander, que par instants, d'où elle lui vient. Disons-le hardiment, philosopher c'est expliquer, au sens vulgaire des mots, le clair par l'obscur, *clarum per obscurius*.

Il n'est pas étonnant que beaucoup d'esprits soient peu tentés par une besogne de ce genre et la jugent même passablement frivole. A l'aise dans la bonne lumière de l'évidence, ils s'en contentent ; c'est leur façon d'être philosophes. L'obscur clarté de la philosophie n'ajouterait rien à celle dont la nature a pris soin d'envelopper les idées et les choses qu'il leur importe de connaître, disons mieux, d'apercevoir. Ils s'arrêtent autour de ces choses, en pleine lumière, sans étonnements ni curiosités dangereuses : ils ne s'embrouillent ni ne s'égarent. Écrivains, moralistes, orateurs, gens d'esprit, honnêtes gens, observateurs délicats, collectionneurs de faits qu'ils mettent en systèmes pour l'agrément de la vue, la part reste assez belle pour eux en dehors de cette chose sévère, la philosophie proprement dite, qui se résigne à être obscure, pour être la philosophie.

Elle est obscure : cela ne veut pas dire qu'elle n'éclaire pas l'esprit ; elle a au contraire sa clarté à elle, bien supérieure à celle de l'évidence, clarté brutale qui n'explique rien, qui frappe et subjugue. Mais, pour conquérir cette autre clarté, il faut un effort et quelque courage : il faut rompre avec soi-même, avec la nature et les préjugés qu'elle impose ; il faut sortir de la caverne. Les prisonniers de la caverne sont les prisonniers de l'évidence. Tant qu'ils s'y cantonnent, il n'est pas plus aisé de les faire croire à une lumière meilleure que de donner par voie de raisonnement l'idée de l'émotion esthétique à un esprit qu'une longue culture n'a pas formé à la ressentir. Encore les belles choses sont-elles perçues par nos sens avant de nous donner l'impression du beau : nous les voyons d'abord, nous les entendons. Ce que l'on ne voit pas, tel est l'objet de la philosophie, car la conscience n'atteint que la surface des pensées. La philosophie, la réflexion doit conclure de cette surface au fond qu'elle recouvre, deviner le principe sous le fait, dans la masse l'imperceptible élément. Elle doit le concevoir, le fixer devant elle, le rattacher par un lien logique, nécessaire, à ce qu'elle veut expliquer, soutenir cette explication, c'est-à-dire cette hypothèse, par d'autres, et n'arrêter ce mouvement rétrograde que devant l'hypothèse dernière, qui ne supposant rien, soutenue en elle-même, absolue en un mot, supporterait tout le reste et jusqu'à l'évidence primitive. Il faut du temps aux intelligences les plus fortes pour développer en elles cette faculté de voir et de créer dans l'invisible, et tant qu'elles ne l'ont pas, elles sont philosophes comme on est géomètre avant de pouvoir lire un solide dans une figure plane, ou naturaliste sans l'habitude du microscope.

La philosophie demande donc, non pas sans doute une initiation, car initié c'est livrer un secret, et il n'y a pas de secret qui rende philosophe, mais une préparation lente et régulière, une éducation complète de l'esprit. Tous les hommes ont des yeux et des oreilles, et la prétention de juger par eux-mêmes des impressions qu'ils en reçoivent ; ils ne sont pas pour cela, en naissant, peintres, musiciens, ou critiques d'art. Quelques-uns, bien doués, le deviennent à force d'étude. On ne s'improvise pas non plus astronome, bien qu'on acquière sans nul effort plusieurs notions assez précises sur le mouvement des astres. Le bon sens, les lumières communes, de belles facultés, développées même par une éducation solide, mais générale, suffiront-elles à faire un philosophe ? Sans aucun

doute, si philosopher c'est répondre par des oui et des non plus ou moins développés à certaines questions qui admettent de semblables réponses. Mais si c'est autre chose, si c'est chercher les raisons de ces réponses et de ces demandes que la nature suggère, réduire par l'analyse ces faits prétendus simples, disséquer l'organisme de l'esprit et révéler à la conscience tout un monde d'éléments subtils qui lui échappe, anéanti ou transfiguré dans les combinaisons de la vie intérieure, comment une pareille science, physiologie et chimie de la pensée, serait-elle accessible sans étude préalable aux simples curieux, fussent-ils hommes de bon sens et d'esprit ? Est-il une science où le *lecteur bénévole* entre de plain-pied ? La philosophie, dira-t-on, n'est pas une science. C'est vrai ; mais la raison qui l'empêche d'en être une, l'impossibilité où elle est d'employer l'intuition et la mesure objectives, lui rendant l'intuition et la mesure subjectives nécessaires, c'est-à-dire laissant tout à faire chez elle à la conception abstraite et au jugement réflexif, impose par cela même au philosophe la condition d'un développement intense, anormal, de ces facultés. Or la philosophie seule, au sens étroit du mot, l'exercice indépendant, à la fois critique et architectonique, de la réflexion, les développe. Cela veut dire qu'ici surtout il faut en croire le vieil adage : *Fit fabricando faber*.

Il suit de là qu'une oeuvre philosophique digne de ce nom doit rester lettre close au lecteur exotérique qui la parcourt comme il ferait une oeuvre de littérature, à la poursuite du dénouement, des résultats, sans philosopher lui-même, sans refaire pour son propre compte le travail de l'auteur : il faut que tous les deux le sachent d'avance et en prennent leur parti. La philosophie est essentiellement ésotérique : elle le sera davantage à mesure qu'elle prendra mieux conscience d'elle-même et cessera de faire double emploi avec ce qui n'est pas elle, la religion, la poésie, l'éloquence et le sens commun.

La poésie et l'éloquence veulent parler au coeur, l'ébranler et s'en rendre maîtresses ; elles y arrivent en donnant à l'imagination une tâche considérable, mais facile, en la séduisant par la clarté esthétique, qui a sa source dans l'abondance, la vivacité et l'harmonie des images. La philosophie aurait beau faire ; ses abstractions ne comportent pas une clarté de ce genre. Il lui faut des images subtiles, abstraites elles-mêmes, qui n'arrêtent pas l'esprit, au lieu de lui faciliter le passage à l'au-delà ; c'est à l'entendement qu'elle s'adresse, pour l'inviter non à se reposer, mais à se donner carrière. Par l'objet qu'elle poursuit, elle ne diffère pas moins du sens commun et de la religion. Que veulent la religion et le sens commun ? Des résultats. Pourvu qu'ils soient nets et qu'ils s'imposent avec autorité, tout est bien. Dans la philosophie véritable, point de résultats, j'entends poursuivis ; ils sont donnés d'avance : au lieu de les chercher, on en part, non pas même pour les établir, mais pour les interpréter, pour expliquer du point de vue le plus profondément subjectif la croyance qui les pose. Loin donc que la philosophie vise à la clarté vulgaire ou même s'en accommode, on dirait juste en la définissant : un effort de l'esprit pour comprendre difficilement des choses faciles, et s'affranchir de la clarté primitive.

Mais s'affranchir n'est pas détruire, comme expliquer n'est pas justifier ; on s'imagine à tort la philosophie renversant ou fondant les croyances naturelles. La cause de cette erreur est dans l'imperfection de la langue philosophique, qui n'a presque jamais qu'un mot pour désigner la croyance et les interprétations qu'on en donne. Pour prendre un exemple, il n'est pas vrai, au point de vue où nous nous plaçons, que Spinoza nie la liberté, celle à laquelle on croit naturellement ; il en nie une interprétation et y substitue la sienne. De là vient que, tout en niant la liberté, il n'en fonde pas moins une morale, et la

plus pure des morales. De là vient que les philosophies les plus étranges, les plus contraires au sens commun peuvent aussi en admettre une, autrement dit, que toute spéculation, si osée soit-elle, s'accommode, quoi qu'on en dise, sans inconséquence, de la pratique la plus irréprochable. Il n'est pas jusqu'aux doctrines morales les plus révoltantes dans les principes, qui dans les applications ne restituent à la conscience la plupart de ses droits.

C'est que la philosophie, si elle construit l'esprit idéal pour expliquer l'esprit réel, n'en doit pas moins subir ce dernier. La nature crée l'espèce ; il n'est pas au pouvoir de la philosophie d'en créer une autre pour la remplacer ; mais, dans les bornes et sur le fond de l'espèce, elle crée l'individu libre, subjectivement affranchi par la réflexion. Il s'y détache, et ne s'en détache pas ; c'est une broderie sur une trame donnée, qui recouverte subsiste encore. La nature soutient la philosophie, et la philosophie n'ôte pas la nature. Elle en use, il est vrai, librement avec elle ; elle la traite d'apparence, mais d'apparence indéfectible ; et pour qui n'en est pas venu, par la réflexion philosophique, à donner une signification précise à l'idée d'apparence en mettant quelque chose dans l'idée contraire, l'apparence qui dure, n'est-ce pas une réalité ?

Ainsi la philosophie, sans arracher de l'esprit la croyance naturelle, le trouble dans sa possession et lui donne la sensation de l'obscur. Elle lui impose en outre de créer son objet, c'est-à-dire tout d'abord sa langue, une langue nouvelle, personnelle comme ce qu'elle doit rendre. De là l'énorme effort que réclame l'invention philosophique, effort semblable à celui que doit faire le mathématicien pour reculer les bornes de la science ; plus grand peut-être, puisque le philosophe n'a pas comme lui à sa disposition un système défini de signes. La forme, le nombre et la mesure sensible lui manquent pour créer ; il faut qu'il crée cependant.

De là résulte aussi la difficulté qu'on éprouve à entrer dans la pensée philosophique d'autrui, j'entends dans une pensée vraiment personnelle. Plus un philosophe est original, profond, systématique, c'est-à-dire plus il s'éloigne des conceptions banales, claires, et presque toujours contradictoires, du sens commun, plus il en coûte d'effort pour l'être après lui de la même manière. Il s'agit de s'approprier sa langue, de retrouver par une patiente divination son point de vue en face de chaque idée, de corriger lentement l'une par l'autre, à mesure qu'on avance, chacune de ces découvertes, jusqu'au moment où tout s'éclaire, vu d'un certain centre où il s'était mis pour embrasser sa pensée. Ce centre délicat, comment l'atteindre, comment le reconnaître, quand au lieu de descendre dans une oeuvre pour s'en rendre maître, on se contente d'en parcourir la surface avec le parti pris d'y retrouver ses propres opinions ou de critiquer par le détail, c'est-à-dire par le dehors, la pensée de l'auteur ? Le plus souvent, c'est ainsi qu'on lit les philosophes. Est-il surprenant qu'on ne donne pas la préférence à ceux qui ont pénétré le plus avant dans les choses et dans leur esprit ? On les trouve obscurs : la lumière chez eux n'est pas à la surface, dans les mots et dans les images. On la trouvera si l'on se donne la peine de la chercher où elle est. On la trouvera plus intime et plus pleine, n'éclairant pas les choses, les pénétrant et les faisant pour ainsi dire transparentes. C'est la clarté de la Critique, la clarté profonde, à trois dimensions. Sans faire tort à l'autre, elle vaut la peine d'être conquise. « Si la route que j'ai prouvée conduire à ce but, dit Spinoza en terminant son *Éthique*, paraît difficile, elle n'est pourtant pas impraticable. Comment ne point penser qu'elle soit rude à poursuivre, quand on la voit si rarement poursuivie ? Mais toutes les choses très belles sont aussi difficiles que rares. » Pour un vrai botaniste, qui dissèque les

tissus des plantes et donne, suivant l'énergique expression de Bacon, la chasse à la nature jusque dans ses régions les plus inaccessibles, combien d'amateurs, satisfaits de les regarder, de les trouver belles, de les recueillir quelquefois pour les ranger dans un certain ordre, peu tentés d'entreprendre, d'estimer même, un travail moins simple ! Il y a aussi deux botaniques.

Quelles que puissent être les préférences de M. Barthélemy Saint-Hilaire pour une autre philosophie, nous ne saurions lui laisser croire que le Kantisme, cette moderne incarnation de la philosophie obscure, soit aujourd'hui complètement oublié.

Ne fait-il pas aussi bien bon marché des deux mille ans qui séparent Aristote de Descartes ? L'histoire de la philosophie compte dans cette période plusieurs noms illustres, et, si importante que soit l'ère nouvelle inaugurée par Descartes, la transition vaudrait la peine d'être marquée. Il y a quelques rapports sans doute, malgré la différence des temps, des milieux et des esprits, entre sa philosophie et celle d'Aristote. L'une et l'autre sont l'oeuvre de savants préoccupés avant tout des intérêts de la science, désireux d'en asseoir l'édifice, en donnant à l'esprit la conscience de lui-même, une méthode, et la foi dans ses facultés. Un abîme n'en sépare pas moins ces philosophies : le christianisme. Quelle révolution l'idée chrétienne ou, pour mieux dire, le sentiment chrétien fit-il subir à l'idée métaphysique de l'antiquité ? Comment la scolastique sortit-elle de cette révolution, et de la scolastique Descartes ? Il serait intéressant de le rechercher.

Pour le contenu, la philosophie de Descartes appartient au Moyen Age, dont elle condense la pensée ; elle est moderne, presque critique, par la forme, par l'effort qu'elle tente pour s'établir scientifiquement sur une base solide, permanente, c'est-à-dire intérieure à l'esprit, au lieu de se suspendre à des hypothèses extérieures. Le subjectivisme de Berkeley, le phénoménisme de Hume, celui de Kant, sont en germe dans le *Cogito ergo sum*. Le pont, que Descartes essaye de jeter par la démonstration de l'existence de Dieu entre l'esprit et le monde, sera d'abord trouvé impraticable, puis inutile.

Toute la métaphysique de Descartes et de son école est destinée à créer ce passage : c'est la conséquence du dualisme, et suivant Descartes la science objective n'aurait pas été fondée, si l'entreprise n'avait réussi. M. Barthélemy Saint-Hilaire méconnaît donc sa pensée lorsqu'il prétend qu'au fond le *Cogito ergo sum* impliquait pour lui l'affirmation du monde extérieur. Descartes le nie en termes formels, à plusieurs reprises. Il nie qu'on puisse substituer dans son axiome à l'acte de penser un acte quelconque du corps, parce que cet acte appartiendrait au monde extérieur, dont l'existence est encore problématique ; à moins, dit-il, qu'on n'entende la seule pensée de cet acte, rentrant ainsi dans la vraie forme de l'axiome : Je pense (que je fais tel ou tel acte), donc je suis.

Nous ne discuterons pas le jugement sévère dont M. Barthélemy Saint-Hilaire croit devoir une fois de plus flétrir Spinoza. Nous nous bornerons à demander si l'on peut nier sérieusement que l'auteur de *l'Éthique* ait une morale, lui pour qui la morale était toute la philosophie. Il nie le libre arbitre, sans doute ; mais sa philosophie tout entière a pour objet de substituer à cette interprétation qu'il juge fautive, d'une donnée naturelle de l'esprit, une interprétation qu'il croit vraie. Nous l'avons dit, philosopher c'est interpréter. M. Barthélemy Saint-Hilaire n'interprète-t-il pas un peu lui-même quand il voit dans Spinoza un disciple inconscient des Mounis hindous et des Arhats bouddhistes, un apôtre du Nirvana ? A moins de nier résolument quatre livres de son grand ouvrage et de tirer

soi-même les conséquences du premier, il semble difficile de voir un mystique « prêt à abdiquer la nature humaine » dans ce juif cartésien, si attaché à la terre, à la vie pratique et sensible, qu'à ses yeux chaque perfection de l'âme n'est que l'envers d'une perfection du corps, et qu'on ne développe l'une qu'en développant l'autre. M. Barthélemy Saint-Hilaire interprète encore, croyons-nous, lorsqu'il appelle *l'Éthique* un roman triste ; Spinoza l'avait appelé *Traité de la béatitude*, et, au sentiment qui inspire son œuvre, il paraît bien qu'il ne s'était pas trompé. On peut le dire, aucune philosophie n'est moins triste que la sienne, vue en elle-même et non dans ce que notre précipitation et notre prévention mettent à sa place. On peut tout voir dans certaines doctrines, trop compréhensives pour être embrassées du dehors, trop profondes pour qu'on atteigne sans effort, en y descendant, leur vrai centre de perspective. On peut tout y voir, parce que leurs auteurs ont tout vu et tout dépassé. C'est la marque du vrai philosophe : entre tous elle distingue Spinoza ; mais, si hospitalière que soit son œuvre aux interprétations inadéquates les plus contradictoires, il est une mesure qu'il faut garder avec elle.

M. Barthélemy Saint-Hilaire ne veut laisser debout que Descartes auprès d'Aristote. Après Spinoza vient Leibnitz, puis Kant, qui s'est « trompé complètement et lourdement ». La sentence est dure. Il ne faut pas dire trop de mal de certains grands hommes : Voltaire disait que cela porte malheur. Mais M. Barthélemy Saint-Hilaire pense avoir le XIX siècle avec lui.

Après ce qui a été dit plus haut pour définir une certaine conception, toute moderne, de la philosophie, il serait superflu peut-être de discuter en détail celle que l'auteur expose dans les dernières pages de son livre : la différence ressort suffisamment. Quoi qu'en dise M. Barthélemy Saint-Hilaire, quelque chose est changé dans la philosophie. On devient, même en France, depuis quelques années, difficile avec elle. On ne lui demande plus de trancher les questions, ce qui est facile, mais de les poser d'abord, ce qui l'est moins, d'être le système, la science des ignorances invincibles, la plus science de toutes, parce qu'elle seule détache l'esprit, le redresse et lui donne en quelque sorte une attitude. Sans doute notre époque est fertile encore en amateurs, en philosophes du dehors qui font du bruit sur le seuil, et le public, un certain du moins, qui aime le bruit, les écoute, leur fait des fortunes quelquefois. Pourvu qu'il ait des faits ou ce qu'il nomme ainsi, et des réponses, il est content et s'inquiète peu de savoir de quoi il s'agit en effet et si les problèmes sont seulement posés. Mais le public qui ne fait que changer d'autel, de la vacuité sonore, bien pensante, à la pédanterie, superficielle, prétendue scientifique, n'est pas juge ici, et les vrais juges se réservent : chaque jour les fait plus sévères. Non sans raison.

Plus le flot des connaissances empiriques va montant, plus il devient nécessaire à la philosophie, pour se maintenir, de pousser ses racines, de descendre profondément dans les choses et dans les idées. La surface ne lui appartient pas ; elle doit renoncer à suivre sur leur terrain ceux qui se disent ses adversaires et à leur emprunter leurs armes : car ils sont le nombre, et si les armes étaient égales, la lutte ne le serait pas longtemps. Au lieu de se répandre, il faut qu'elle se recueille et se définisse. Les bons esprits, qui n'ont pas peur d'étudier et de réfléchir, que les grosses raisons n'emportent pas, qui ne se laissent ni remuer au bruit des mots, ni séduire au mirage des faits mal aperçus et arbitrairement traduits, ont été de tout temps le petit nombre : ils le sont encore ; mais ce petit nombre a suffi pour que la philosophie vécût. Il faut qu'elle s'en contente aujourd'hui, demain sans doute, comme elle s'en contentait hier. C'est à eux qu'elle doit parler, et leur langage, sans

s'inquiéter d'être entendue de la foule ni de répondre au bruit par du bruit. Ce qu'ils demandent, c'est qu'on épargne leur temps, plus précieux chaque jour, qu'on ne leur dise que ce qu'on a bien vu, mieux que les autres, en un mot qu'on philosophe vraiment et à fond, pour qu'il en reste quelque chose, s'il est possible.