

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 11 (1878)

Artikel: La notion de l'histoire de la philosophie : d'après Hegel
Autor: Boutroux, Emile
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379238>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA
NOTION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
D'APRÈS HEGEL ¹

I

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs la traduction de l'ouvrage capital de Zeller sur la *philosophie des Grecs*. En se lançant dans cette grande entreprise, M. Emile Boutroux n'a pas seulement fait preuve de courage et de foi, il a rendu un immense service à tous ceux qui, s'intéressant au réveil des études philosophiques en France, n'ont pas le privilège de pouvoir remonter aux sources allemandes.

La partie publiée aujourd'hui (ce premier tome représente la moitié du premier volume de l'original, lequel en compte cinq) a été écrite sous les yeux de l'auteur allemand lui-même et le traducteur compte poursuivre rapidement cette publication, qui ne comprendra pas moins de huit à dix volumes.

Le costume presque de luxe sous lequel paraît cette traduction (un grand volume in-8, de plus de 500 pag.) pourrait faire croire que la philosophie jouit en France de la faveur des lettrés, si le traducteur ne nous avertissait que l'œuvre qu'il entreprend a été honorée, en 1875, d'une importante souscription du ministère de l'instruction publique.

La présente traduction est conforme à la quatrième édition de l'original publiée à la fin de 1876. Le premier volume comprend l'histoire antérieure à Socrate, jusqu'au pythagorisme inclusivement.

¹ *La notion de l'histoire de la philosophie*, d'après Hegel, par M. Emile Boutroux, professeur à la Faculté des lettres de Nancy.

Nous espérons que dans le cours de cette importante publication quelqu'un de nos collaborateurs pourra consacrer à cette entreprise hardie l'attention qu'elle mérite à tant d'égards. En attendant, nous mettons sous les yeux de nos lecteurs presque en entier l'introduction de M. Boutroux qui donnera une idée assez exacte du genre de l'auteur et du traducteur.

II

Absorbée en quelque sorte dans la philosophie elle-même, l'histoire de la philosophie, chez Hegel et chez ses disciples immédiats, avait pour objet de ramener la série en apparence contingente des systèmes à l'évolution nécessaire de la raison universelle. Identité intime de l'ordre chronologique des faits et de l'ordre logique des concepts : tel était le principe de cette conception de l'histoire ; et comme les concepts étaient connus, pensait-on, plus immédiatement que les faits, la tâche de l'historien consistait uniquement à retrouver, dans les données de l'expérience, la réalisation sensible des synthèses à priori de la raison pure. L'histoire n'était ainsi que l'expression vivante de la métaphysique.

M. Zeller en est arrivé à condamner expressément le rôle suprême attribué, dans cette méthode, à la construction à priori, pour ce qui est soit de l'histoire en général, soit de l'histoire de la philosophie en particulier. Mais en même temps il a retenu de l'hégélianisme certains éléments essentiels, et semble, en somme, avoir été amené moins à rejeter la doctrine prise dans son ensemble, qu'à la réformer, en la ramenant à son principe.

Et d'abord, dit-il, quant à l'histoire en général, il est impossible d'obtenir une définition de l'humanité tellement adéquate à son objet réel qu'il puisse suffire de la développer logiquement pour obtenir la suite exacte et complète de tous les phénomènes historiques. Ensuite, l'objet qu'étudie l'historien n'est pas l'œuvre d'une cause nécessaire, mais de volontés libres et individuelles, agissant avec une contingence effective. Si considérable que soit l'ensemble de phénomènes que l'on consi-

dère, cet ensemble retient nécessairement une part de la contingence inhérente à chaque détail ; et, admit-on que l'évolution humaine a un but nécessaire, on ne saurait contester que ce but peut être également atteint par différentes voies, en sorte que les moments intermédiaires, à tout le moins, resteraient indéterminables à priori.

En ce qui concerne spécialement l'histoire de la philosophie, la doctrine hégélienne soulève de nouvelles objections.

Ramener, en effet, le contenu des systèmes à des catégories purement logiques, c'est les dépouiller de leur physionomie propre et les faire évanouir dans des concepts généraux. De plus, la logique spéculative va de l'abstrait au concret, tandis que le développement historique va du concret à l'abstrait. Enfin, l'ordre de succession est déterminé en logique par les rapports internes des concepts, en histoire par des motifs psychologiques. Là on doit raisonner à un point de vue universel, ici il faut raisonner au point de vue de l'auteur que l'on considère. Et ces objections spéculatives sont confirmées par l'expérience : car, en fait, il s'est trouvé impossible de faire concorder la réalité, sans la dénaturer, avec tel ou tel schème construit à priori.

D'autre part, si la doctrine hégélienne de la construction est mal fondée, ce n'est pas une raison pour en revenir, purement et simplement, à ce *pragmatisme* peu scientifique qui ne voit dans les diverses philosophies qu'une série d'efforts individuels sans lien entre eux, et qui se borne à expliquer le détail par le détail, sans oser rechercher les lois et les raisons de l'ensemble. On ne peut en effet, soit comprendre, soit même établir les faits, sans les rattacher aux tous dont ils font partie, de même qu'on ne peut déterminer l'authenticité et le sens d'un texte donné sans examiner le contexte. Sans doute les faits philosophiques, comme tous les faits humains, sont autre chose que le produit pur et simple, et en quelque sorte les points d'intersection, de lois générales ; ils enferment un élément contingent ; mais en même temps ils ont entre eux une dépendance mutuelle, et aboutissant à la réalisation d'un ordre intelligible.

C'est donc simplifier artificiellement le problème que de réduire l'objet de l'histoire de la philosophie soit à une dialectique de concepts, soit à une juxtaposition de doctrines : il entre dans cet objet une part de nécessité et une part de contingence. Le problème réellement donné consiste à se rendre compte de la présence simultanée de ces deux éléments en apparence contradictoires, et à en déterminer au juste la nature, la proportion et les rapports.

Ce problème n'est autre chose que celui de l'essence de la liberté humaine, et des rapports de cette liberté avec le hasard et la nécessité. M. Zeller le traite en détail dans son étude « sur la liberté de la volonté humaine, sur le mal et sur l'ordre moral du monde » (*Theologische Jahrbücher*, 1846, 1847) ; et aujourd'hui encore il renvoie à cette étude le lecteur désireux de connaître sa doctrine sur cette matière.

La liberté, estime-t-il, peut être considérée sous trois aspects. Il y a d'abord la liberté *métaphysique*, qui est le pouvoir de se déterminer par soi-même ; ensuite la liberté *physique* ou formelle, communément appelée libre arbitre, qui est le pouvoir d'agir d'une manière contingente, au sens propre du mot ; enfin la liberté *morale*, ou relative au contenu de la détermination, qui est la libre soumission de la volonté aux lois objectives. La seconde de ces trois libertés, la liberté formelle ou libre arbitre, tient le milieu entre les deux autres. Elle a sa condition dans la liberté métaphysique, sa fin dans la liberté morale.

On n'élève point d'objections importantes contre l'existence de la première et de la troisième. Un matérialisme excessif peut seul nier la spontanéité de la volonté ; et quiconque reconnaît l'existence d'un devoir admet que l'homme est moralement libre, dans la mesure où la volonté est ce qu'elle *doit* être.

C'est sur la réalité du *libre arbitre* que se concentrent principalement les discussions. Agité jadis par les stoïciens et les péripatéticiens, ce problème a pris une grande importance dans l'église chrétienne. Il a été scruté par de nombreux philosophes modernes, tels que Kant, Schelling, Schleiermacher, Romang, Sigwart, Herbart, Hegel, Daub, Frauenstädt, Vatke, J. Müller,

Rothe, etc. Hegel est d'ordinaire considéré comme l'ayant résolu dans le sens déterministe. Son système, au fond, n'entraînait pas nécessairement cette conséquence ; mais le concept de la liberté y conservait un vague qu'il était nécessaire de dissiper.

Il s'agit proprement de savoir : 1° en quoi consiste la contingence ; 2° si elle est possible ; 3° enfin, si la liberté implique le moment de la contingence, et en quel sens elle le peut impliquer.

Nous devons entendre par *contingence*, non, avec Hegel, un phénomène illusoire, rentrant, en définitive, dans la nécessité, mais la propriété inhérente à l'acte volontaire de n'être déterminé entièrement ni par les circonstances extérieures, ni par sa nature interne ou les actes antérieurs de l'agent lui-même.

Ainsi définie, la contingence est-elle possible ?

Au point de vue logique, le contingent est l'objet immédiatement donné, conçu indépendamment de ses rapports avec les autres objets. Mais une telle contingence n'est qu'une vue provisoire de l'esprit.

Au point de vue physique, le contingent est l'apparition, au sein d'une sphère naturelle donnée, d'un phénomène qui n'est pas déterminé par les lois immanentes à cette sphère, mais par l'intervention de lois propres à une autre sphère. Tel serait le cas d'un corps lourd qui s'élèverait dans l'air. C'est déjà en ce sens qu'Aristote, au fond, définissait le *συμβεβηκός*. (*Phys.*, II, 5 ; *Met.*, V, 30.) Ici encore la contingence n'est que relative. Elle s'évanouit, quand, du particulier, on passe au général et au tout.

Ce n'est que dans l'ordre psychologique que nous pouvons chercher le principe d'une contingence absolue. Mais le déterminisme que nous venons de constater dans la nature ne nous interdit-il pas d'avance cette dernière recherche, ainsi que le soutient Romang¹ ?

Que devient la science, nous dit-on, si le hasard règne dans l'univers ? — Nous répondons que la science a pour objet, non

¹ *Ueber Willensfr. und Determinismus*, Bern, 1835.

les faits particuliers, mais seulement les lois générales, et que la contingence dont il s'agit ne porte que sur les faits particuliers.

Que devient, ajoute-t-on, l'ordre du monde; et qui nous répond que le désordre partiel introduit par l'homme n'aura pas un contre-coup sur l'ensemble? — Mais il ne s'agit pas de placer la volonté humaine au-dessus des lois de la nature et de la matière elles-mêmes, sur lesquelles elle s'exerce. Ces lois constituent pour l'individu, dans notre système comme dans le système déterministe, une limite infranchissable. L'homme, selon nous, ne peut créer ni matière, ni force, il n'a d'action que sur le mode d'emploi de la matière et de la force préexistantes.

La contingence est donc possible. Mais est-elle réelle? est-elle impliquée par la volonté?

Une volonté est une subjectivité qui se détermine elle-même. L'acte de volonté, tel qu'il est représenté dans la conscience, comprend : 1^o comme point de départ, une tendance déterminée; 2^o comme moment de transition, la réflexion du sujet sur lui-même en tant qu'essence générale distincte de toute opération particulière; 3^o comme résultat, une opération déterminée.

Or le déterminisme, qui fait de la volonté une force déterminée elle-même par sa nature propre, laisse inexpliqué le second moment, ou moment de transition. Il ne peut montrer comment ce qui, en réalité, est nécessaire doit apparaître à la conscience comme contingent. Quand il dit que la conscience confond la spontanéité et le libre arbitre et substitue faussement le second à la première, il méconnaît l'expérience. Car l'affirmation que deux et deux font quatre nous apparaît comme spontanée, sans que, par là même, nous la jugions libre.

De plus, le déterminisme altère, malgré qu'il en ait, les concepts moraux de mérite et de démérite : le bien et le mal ne se laissent ramener ni à l'être et au non-être, comme le veut Spinoza, ni à l'ordre et au désordre, comme le voulaient les stoïciens.

Ainsi la contingence fait partie intégrante du concept de volonté.

Ce n'est pas tout. La contingence réside à la racine même de l'âme humaine, dans l'acte de conscience, dont elle est la condition indispensable.

La psychologie cartésienne ne se demandait pas comment la conscience jaillit de la vie corporelle. Elle posait d'avance, comme irréductibles entre elles, la *chose* pensante et la chose étendue. Mais c'était supposer la conscience, au lieu de l'expliquer; c'était, en outre, se mettre dans l'impossibilité de comprendre l'union de l'âme et du corps, et comprendre l'immatérialité de l'âme, en la réduisant à l'état de chose corrélative de la chose corporelle. L'âme ne peut être une avec le corps et en même temps immatérielle que si elle est l'entéléchie du corps, l'unité idéale de ses fonctions. Mais alors elle a, dans le corps, le substrat indispensable de son activité. S'il en est ainsi, elle ne *sera*, comme être distinct, que ce qu'elle se *fera* elle-même. Veut-on maintenant que cette activité propre soit elle-même absolument déterminée : le fondement de cette détermination résidera nécessairement dans le corps; et alors il faudra montrer comment un processus purement physique peut se changer en un processus mental. L'existence d'un libre arbitre, non pas apparent, mais réel, peut seule expliquer la naissance et le développement d'un sujet conscient au sein de l'objet nécessité et inconscient.

Il est démontré par là qu'on ne saurait imaginer une manifestation de l'esprit où le libre arbitre n'eût point quelque part. Le domaine du libre arbitre n'est pas, dans le monde intellectuel, un domaine spécial, en dehors duquel se déploient d'autres facultés, se suffisant d'ailleurs à elles-mêmes; c'est le seul champ où puisse non-seulement se développer, mais encore se créer tout mode d'activité distinct des phénomènes purement matériels.

S'ensuit-il que la nécessité n'ait point de place dans le monde intellectuel, et que toute recherche de lois y soit illégitime?

On ne peut, à vrai dire, maintenir l'existence de la liberté et admettre en même temps celle de la nécessité, si l'on professe tel ou tel système dualiste posant l'une et l'autre comme ab-

solues, et établissant entre elles non une pénétration intime, mais des rapports purement extérieurs. Le système de la Providence et du libre arbitre, ramenés à la double personnalité de l'homme et de Dieu, se contredit lui-même, parce que la liberté actuelle de l'homme limite l'action divine, et que l'action infinie de Dieu supprime la liberté de l'homme. Quant au prédéterminisme kantien, il ne peut réussir à relier entre eux ces deux règnes de la liberté et de la nécessité, au sein desquels il a placé, comme garantie de radicale distinction, deux absolus contradictoires. Ce n'est que dans le système de l'*immanence* qu'on peut espérer de concilier entre elles la liberté et la nécessité.

On objectera que le panthéisme de Spinoza rejette le libre arbitre. Mais s'il aboutit à cette conséquence, ce n'est pas en tant que panthéisme, c'est en tant que *réalisme* exclusif. « La faute, dit avec raison Schelling, n'est pas d'avoir dit que toutes les choses sont en Dieu, mais bien que ce sont des *choses*. L'erreur est dans ce concept abstrait de *chose*, appliqué à tous les êtres et à la substance infinie elle-même. » Le spinozisme n'est pas le type complet du panthéisme. En faisant de Dieu l'unité pure, exempte d'opposition, présente dans le monde par sa seule causalité, Spinoza est, en définitive, retombé dans le dualisme; et c'est cet abandon du point de vue de l'immanence qui rend impossible dans son système le libre arbitre de la volonté finie.

« Admettez, au contraire, dit avec raison Strauss, que Dieu est entièrement immanent au monde; alors il n'est réellement actif que dans le monde; en d'autres termes, les êtres du monde sont actifs en lui... S'il existe un agent absolu en face de l'être fini, et réellement *autre* à son égard, la condition de l'être fini ne peut être que l'absolue passivité. Mais si la différenciation en une infinité d'agents finis est la seule manière dont puisse se réaliser l'agent absolu, alors l'activité de cet agent doit se rencontrer dans les agents finis, et cela comme activité propre et individuelle, puisqu'en dehors de ces agents finis l'absolu n'a pas d'existence effective. »

Ainsi apparaît comme possible la coexistence du libre arbitre

et de la nécessité, considérés, il est vrai, non plus comme des essences, absolues l'une et l'autre, mais comme des attributs relatifs d'un absolu commun. L'acte libre, dans le système de l'immanence, n'échappe point, en tant que libre, à la nécessité ; il en implique une part ; et il ne s'évanouirait pas moins si l'on retranchait l'unité idéale, qu'il est appelé à réaliser, que ne s'évanouit cette unité elle-même, si l'on retranche les individus où elle se réalise.

Quel est, maintenant, le mode d'action et de réaction de ces deux éléments ? Peut-on concevoir que la nécessité acquière assez d'empire pour déterminer l'existence de lois stables et générales ?

Tout acte libre a ses conditions dans l'existence d'une disposition interne et dans la présence de circonstances externes ; et l'ensemble de ces conditions constitue, pour l'agent, une enceinte déterminée, qui a, sans doute, une certaine étendue, et au dedans de laquelle il peut se mouvoir dans tel ou tel sens, mais qu'il ne saurait franchir sans perdre, du même coup, la faculté d'agir, sans s'exposer à s'anéantir lui-même. Or chaque action particulière crée ou augmente une inclination de la volonté vers un certain objet ; et, à mesure que se forment ainsi des *habitudes*, les actions contraires, exigeant un effort plus pénible, deviennent, par là même, moins probables. L'inverse a lieu pour les actions conformes aux tendances préexistantes. En somme, le libre arbitre s'emploie d'ordinaire à choisir, en vertu de l'expérience acquise, le parti qui, dans les conditions où nous nous trouvons placés, est le plus conforme à la tendance prépondérante de notre nature. Quant à ceux de ces actes qui dérogent plus ou moins à cette loi, ils s'annulent sensiblement d'eux-mêmes par leur incohérence et n'aboutissent à aucun résultat considérable. Et ce qui est vrai de l'individu l'est encore plus de la collection. « L'élément purement individuel de l'homme est périssable ; il n'est donné à l'individu d'exercer une action étendue et durable qu'autant que sa personnalité et son activité particulière se mettent au service de la tendance générale et participent à l'œuvre commune. » Ainsi, soit dans la vie individuelle, soit plus encore dans la

vie collective de l'esprit humain, c'est une loi presque fatale que le contingent pur et simple, relativement indépendant des conditions externes et internes, s'élimine de lui-même, pour laisser se former un *processus* spécial, différent, sans doute, du *processus* physique, mais réglé, lui aussi, et de plus en plus nécessaire.

Ce processus intellectuel peut être objet de science, au sens précis du mot. La part de contingence qui s'y mêle invinciblement ne saurait décourager le rationaliste qui cherche, dans les choses, un enchaînement régulier. Car elle se retrouve, d'une manière générale, dans les objets de toutes les sciences. Nous ne raisonnons jamais que sur des probabilités, et c'est de données particulières, dont chacune peut contenir une erreur, que nous tirons une loi d'ensemble certaine. La tâche de l'historien de la philosophie, comme de tout historien, est de « chercher, dans les produits contingents de la liberté, la trame de la nécessité historique. »

M. Zeller, on le voit, revient, par un détour, à la doctrine de la nécessité, et le libre arbitre, dont il admet l'existence réelle, devient une pièce indispensable de ce nouveau déterminisme. C'est par son action que naît et grandit ce monde intellectuel que nous voyons peu à peu émerger du monde physique; et c'est par la sûreté croissante de cette action que le monde intellectuel acquiert peu à peu la consistance et l'enchaînement d'un développement nécessaire.

M. Zeller repousse donc plutôt la forme que le fond du système de Hegel; lui aussi, en somme, il ne considérera ces produits de l'initiative individuelle que pour les résoudre en moments nécessaires d'une évolution d'ensemble; et il ne les appréciera que dans la mesure où ils se prêteront à cette réduction. Nous retrouvons ici le trait distinctif de l'esprit allemand, qui établit entre le tout et la partie un rapport de fin à moyen et qui ne voit dans l'individuel, comme tel, qu'une négation et une forme provisoire de l'être. Ce n'est point par hasard qu'un traité du *Serf arbitre* a été composé par celui qu'aujourd'hui encore l'Allemagne regarde comme la plus haute

incarnation de son génie. Dans ce pays, pénétré d'esprit religieux, le libre arbitre, ou puissance de se soustraire à l'action divine, à la tendance universelle, à l'infini, n'a pas le droit et le pouvoir d'exister pour lui-même. Si son existence est reconnue, le seul rôle qu'on lui attribuera sera celui d'un *moyen*, ayant, dans la réalisation d'un ordre nécessaire et immuable, dans la consommation de l'unité, dans le règne de Dieu, sa fin et sa raison d'être.

Le génie français, au contraire, lorsque, avec Descartes, il prit conscience de lui-même, a embrassé d'abord la cause du libre arbitre, « perfection, dit notre philosophe ¹, si simple et si étendue, que je ne puis concevoir comment, en Dieu même, elle serait plus grande, et que c'est elle principalement qui fait de moi l'image et la ressemblance du Créateur. » Pour nous, le libre arbitre individuel est une *fin en soi*, un attribut qui mérite de se manifester et de subsister pour lui-même, et en même temps une puissance dont l'action est capable de rompre, plus ou moins définitivement, le fil de la continuité historique. L'esprit français est donc naturellement porté à faire aussi grande que possible la part du libre arbitre dans les choses humaines. L'écueil est, pour lui, de faire cette part trop grande, et, par crainte de fatalisme historique, de ne plus voir, dans la série des faits intellectuels, que les libres conceptions d'esprits individuels, presque indépendants les uns des autres.

La vérité se trouve sans doute entre les deux systèmes, dans une doctrine qui affirme, en dépit des objections de l'entendement, que le libre arbitre et l'unité idéale sont, l'un comme l'autre, des *fins en soi*, ou plutôt que chacun de ces deux principes est moyen et fin par rapport à l'autre ; et qui, par suite, tient, en théorie, la balance égale entre le but et l'agent, entre la continuité et la discontinuité, entre l'ensemble et l'individu, s'en remettant, sans aucun parti pris, à l'observation des faits, pour déterminer la proportion du contingent et du nécessaire dans la succession des événements réels.

¹ Desc., *Medit.*, IV, 7.

III

Si la réduction hégélienne de l'être à la pensée, du fait aux lois, du contingent au nécessaire, était possible et légitime, l'histoire proprement dite et la philosophie de l'histoire se confondraient dans une dialectique à la fois formelle et réelle, et la méthode historique coïnciderait exactement avec la méthode de construction logique. Repousser la réduction des faits aux lois au nom de la contingence effective qui réside dans les choses, c'est consacrer radicalement la distinction de l'histoire proprement dite, qui recherche et expose les faits sans se demander s'ils marchent à un but, et de la philosophie de l'histoire, qui cherche à démêler, à travers le désordre des faits, la formation d'une procession distincte, ayant ses lois propres, et requérant une consistance et une direction de plus en plus déterminées. La méthode historique a dès lors des principes et des procédés spéciaux, qui ne sont pas ceux de la synthèse philosophique. Elle est, avant tout, objective, analytique et critique.

Quels sont, selon M. Zeller, les principes et les procédés de cette méthode, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie?

D'une manière générale, comme l'objet à connaître renferme des éléments contingents et des éléments nécessaires, la méthode requise doit admettre une part d'observation et une part de raisonnement; et comme, dans l'objet, le nécessaire et le contingent ne sont pas juxtaposés, mais intimement unis, et n'admettent que des changements de *proportion*, la méthode ne peut jamais consister dans une observation toute dégagée de raisonnement, ou dans un raisonnement isolé de l'observation: elle implique, en toute circonstance, le secours et la pénétration mutuelle de ces deux procédés; et c'est la simple prépondérance, non la présence exclusive de l'un ou de l'autre, qui en détermine le caractère distinctif.

L'histoire proprement dite recherche: 1^o les faits; 2^o leurs rapports, en tant qu'ils peuvent s'induire immédiatement de

l'examen des faits eux-mêmes ; l'observation dominera naturellement dans la première recherche, le raisonnement dans la seconde.

I. En ce qui concerne la détermination des *faits*, le nœud du problème philosophique d'où dépend la question de la méthode se trouve dans la théorie de la connaissance. Or, selon M. Zeller, c'est en suivant la trace de Kant que nous pourrions, à cet égard, trouver la vérité. Kant a posé le principe qu'il ne faut jamais perdre de vue, savoir que le sujet a nécessairement une part, et une part très large, dans toute connaissance effective. Faut-il maintenant aller plus loin, et soutenir, soit avec les successeurs de Kant, qu'il n'y a point d'objet distinct de l'esprit, soit, à tout le moins, avec Kant lui-même, que l'objet est inconnaissable ? M. Zeller ne le pense pas ; et il indique de quelle manière on pourrait sur ce point rectifier la théorie de Kant.

A priori, en vertu de l'unité nécessaire des choses, il n'est nullement invraisemblable qu'il y ait harmonie, proportion, entre l'objet à connaître et les conditions subjectives de la connaissance, de telle sorte que les lois de notre esprit soient précisément telles qu'elles doivent être pour nous procurer une vue exacte de la réalité.

Et en fait, on peut, semble-t-il, procédant par comparaison et expérimentation, faisant varier tour à tour l'*objet* et la *science* de la connaissance, éliminer peu à peu de nos représentations l'élément subjectif, et approcher ainsi, de plus en plus, de l'objectif pur.

En tout cas, en histoire, il ne s'agit que d'un objectif relatif, il n'est point question d'une chose en soi supérieure au temps et à l'espace ; et ainsi l'élimination de la part du sujet n'y soulève point, comme en métaphysique, le grave problème de l'idéalité des conditions de l'expérience.

L'application de ces principes forme la première partie de la méthode *critique*, consistant à recueillir les témoignages et à y poursuivre aussi loin que possible le départ de ce qui vient des témoins et de ce qui vient des choses elles-mêmes.

Cette première partie comprend trois opérations, qui sont le

rassemblement, la classification et l'explication des textes historiques.

1° Le rassemblement des textes doit d'abord être *complet*, c'est-à-dire embrasser la *totalité* des sources directes ou indirectes, manifestes ou dissimulées, relatives aux faits qu'on étudie. Le platonisme, par exemple, n'est pas tout entier dans les écrits de Platon; Aristote, qui doit sa connaissance du platonisme à ses relations personnelles avec le maître, est relativement à cette doctrine un témoin qu'il est nécessaire de consulter. La recherche des sources de la philosophie grecque doit s'étendre aux historiens, aux poètes, aux compilateurs, aux scolastes et se poursuivre, dans le temps et l'espace, aussi loin qu'ont pu aller la transmission des textes et la tradition orale. De plus, les témoins ne désignent pas toujours explicitement les auteurs des doctrines dont ils parlent. Il arrive maintes fois à Aristote de dire, d'une manière générale : les théologiens, les physiciens, les physiologues, les partisans de la matière une et multiple, les partisans d'une cause motrice unique, etc. Ces passages, judicieusement rapprochés de ceux où les personnages sont désignés par leurs noms, prennent place, à tel ou tel titre, parmi les sources relatives à ces personnages.

Vient ensuite la question capitale de l'authenticité, laquelle consiste à rapporter les textes à leur véritable auteur.

L'authenticité s'établit par deux genres de preuves, les preuves internes et les preuves externes. Or celles-ci, dans lesquelles intervient beaucoup moins la façon de voir du critique, doivent toujours passer avant celles-là.

Par exemple, en ce qui concerne les œuvres de Platon, le premier point est évidemment de déterminer, à travers la diversité des ouvrages qui lui sont attribués, ceux qui peuvent servir de type ou d'unité de mesure, et cette détermination serait arbitraire si elle ne reposait sur des preuves externes. C'est Aristote qui nous apprendra tout d'abord à prendre pour types la *République*, le *Timée*, le *Phédon* et les *Lois*. Nous y joindrons ensuite des dialogues non mentionnés par Aristote, mais contenant des passages qu'il cite comme étant de Platon.

Quant à l'examen des caractères internes, c'est une partie

fort délicate du travail de l'historien. S'il est évidemment trop commode de passer par-dessus les différences de fond et de forme que présentent des ouvrages portant le même nom, sous prétexte que l'auteur avait sa logique à lui, nous la nôtre, il ne faut pas non plus imposer à un auteur une unité exagérée de doctrine et de langage. Ainsi Grote va trop loin lorsqu'il dit que Platon ne songeait pas à mettre ses dialogues en harmonie les uns avec les autres et se souciait peu de tomber, en un même dialogue, dans les contradictions les plus manifestes. Mais, d'un autre côté, Ueberweg et Schaarschmidt prêtent une signification exagérée à des circonstances telles que le manque de vie dramatique dans le *Philèbe*, ou le développement antinomique du concept dans le *Parménide*. On trouve des choses bien plus singulières dans le *Timée* ou les *Lois*, comparés à la *République*. Il s'agit donc de constater exactement les divergences que présentent les ouvrages contestés par rapport aux ouvrages non contestés, et de voir dans quelle mesure ces divergences sont analogues à celles qu'on observe entre les ouvrages non contestés.

Reste la question de la *valeur* des textes. Les sources, en effet, sont plus ou moins immédiates; et, à mesure qu'elles s'éloignent de l'auteur auquel elles se rapportent, il y a plus de chances pour qu'elles soient mêlées d'éléments étrangers. Il faut donc remonter, autant que possible, des témoins à leurs garants, des narrateurs récents aux narrateurs anciens, et se demander, à propos de chaque renseignement, s'il émane d'une tradition fondée sur la connaissance directe des faits eux-mêmes, ou s'il provient de témoins dont le rapport aux faits n'est pas assignable.

Par exemple, il existe, au sujet d'Anaximandre, un texte de Simplicius, d'après lequel celui-ci ferait sortir les choses de l'infini par voie de séparation (*διακρίσει*), et serait déjà, de la sorte, un véritable mécaniste. D'où vient ce témoignage? Simplicius semble citer Théophraste; ce qui donnerait beaucoup de poids à son assertion. Mais Théophraste, dans un passage *textuellement* cité par Simplicius lui-même, attribue à Anaximandre la doctrine d'une substance unique sans qualités dé-

terminées (*μία φύσις ἀόριστος*). On ne peut donc lui attribuer le passage où il est question de *séparation* des substances. C'est là une assertion qui appartient en propre à Simplicius. Reste à savoir dans quelle mesure Simplicius connaissait par lui-même la doctrine d'Anaximandre. Or, on démontre avec évidence qu'il n'en avait qu'une connaissance indirecte et inexacte. Son assertion est donc sans valeur.

Souvent il arrive que le témoin établit un rapport entre deux doctrines. Il faut alors examiner si c'est en reproduisant les vues des auteurs eux-mêmes ou en raisonnant pour son propre compte qu'il fait ce rapprochement. Ainsi Aristote, comme Théophraste, rapproche Anaxagore d'Anaximandre, mais il entend simplement dire par là que, *selon lui*, la doctrine d'Anaxagore, poussée à ses dernières conséquences, viendrait rejoindre celle d'Anaximandre.

On peut citer, comme type de discussions relatives à l'authenticité, l'examen auquel M. Zeller soumet l'ouvrage attribué à Aristote sous le nom de *περί Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου*. Procédant par élimination, M. Zeller montre que le premier chapitre ne peut traiter ni de Xénophane, ni de Zénon, mais qu'il traite certainement de Mélissus, comme le prouvent et les déclarations de l'écrivain lui-même, et les doctrines qu'il expose; que le second traite, non de Zénon, dont il dénaturerait la doctrine, mais de Xénophane, et le troisième de Gorgias; que ce traité ne peut être ni d'Aristote, dont il contredit gravement certains témoignages, ni de Théophraste, à qui il n'a été attribué qu'en vertu d'une fausse interprétation d'un texte de Simplicius; mais que, d'après une indication importante de Diogène, et d'après le contenu même de l'ouvrage, il émane vraisemblablement d'un péripatéticien. Enfin, distinguant les trois parties de cet ouvrage quant à leur valeur historique, M. Zeller établit que la première et la troisième, conformes aux autres sources relatives aux mêmes doctrines, sont dignes de confiance, mais que la seconde, qui renferme des méprises manifestes, ne peut, à elle seule, constituer une autorité.

2° Les textes une fois rassemblés, on procède à leur *classement*. Cette seconde opération se fonde sur les résultats ac-

quis dans la première. Les textes, une fois examinés au point de vue de l'authenticité, se répartissent d'eux-mêmes en trois catégories : 1^o les sources immédiates, 2^o les sources médiatees anciennes, 3^o les sources médiatees récentes. Les premières consistent dans les œuvres mêmes des philosophes dont il s'agit ; les secondes, dans les textes des écrivains qui ont de ces philosophes une connaissance directe ; les troisièmes, dans les textes des écrivains qui n'ont de ces philosophes qu'une connaissance plus ou moins indirecte. Dans ces deux dernières catégories, les textes se subordonnent les uns aux autres suivant leur degré de ressemblance aux sources immédiates ou immédiatement dérivées.

Ces distinctions sont, par exemple, d'une importance décisive dans l'étude du pythagorisme, pour l'histoire duquel les sources sont extrêmement nombreuses et divergentes. Le travail de classement ne tarde pas à montrer que les documents sont de plus en plus riches en détails biographiques et philosophiques à mesure qu'ils sont plus distants des faits eux-mêmes ; et l'on constate que les récits relatifs à Pythagore suivent la voie de la légende, non celle de la tradition historique. Dès lors, cette masse énorme de documents se réduit et fond en quelque sorte au souffle de la critique ; et il se trouve que l'une des écoles sur lesquelles les témoignages sont le plus abondants est au nombre de celles qui offrent le moins de prise à l'historien.

Des sources immédiates relatives au pythagorisme, il ne nous reste, en définitive, que des fragments de Philolaüs, quelques textes d'Archytas, portant sur des questions mathématiques et sur d'autres questions spéciales, et enfin des écrits plus ou moins interpolés, dont les auteurs sont inconnus et dont la partie historique est insignifiante.

Les sources médiatees antiques comprennent quelques assertions dues à des philosophes antésocratiques et à Platon, des textes aristotéliens très sobres en général et des renseignements déjà plus étendus donnés par les anciens péripatéticiens et leurs contemporains, Théophraste, Eudème, Aristoxène, Dicéarque, Héraclite, Eudoxe.

Enfin, les sources médiates récentes, de plus en plus riches, consistent d'abord dans des textes du troisième et du second siècle, tels que ceux d'Epicure, de Timée, de Néanthès, d'Hermippus, d'Hiéronyme, d'Hippobotus, etc., enfin, dans des ouvrages appartenant à l'époque néo-platonicienne, comme ceux d'Apollonius de Tyane, de Moderatus, de Nicomaque, de Porphyre et de Jamblique.

C'est en se reportant constamment à cette classification des sources et en mesurant la valeur des dernières à leur ressemblance avec les premières qu'on peut acquérir, sur le pythagorisme, quelques notices vraiment historiques.

3° Au classement des textes succède enfin leur *interprétation*. Ici l'élimination de l'élément subjectif repose tout d'abord sur l'examen de la langue du témoin. Les difficultés à cet égard sont extrêmes; souvent tel mot qui, dans la langue de l'auteur, avait un sens indécis, reçoit, chez le témoin, un sens plus déterminé. Ainsi, quel que soit le mot dont s'est servi Thalès pour marquer le rôle de l'eau dans l'univers, ce ne pouvait être une de ces expressions aristotéliennes qui distinguent nettement la cause matérielle des autres causes : c'était un mot relativement vague qui, tout en désignant la permanence substantielle, n'excluait pas une faculté interne de changement; c'était un terme conforme à l'esprit général de l'hylozoïsme.

Il arrive aussi que le témoin, se plaçant à son tour dans le temps dont il parle, élargit lui-même le sens de ses expressions et use de cette métonymie qui consiste à prendre l'espèce pour le genre. Ainsi, lorsque Aristote dit qu'Anaximandre fait ἐκ τοῦ ἐνός ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, il n'a nullement l'intention de présenter Anaximandre comme un philosophe *mécaniste*, professant que les contraires sortent de la matière primitive par voie de *séparation*, car il se sert ailleurs (*de Coelo*, III, 3, 302) du mot ἐκκρίνεσθαι pour désigner le simple passage de la puissance à l'acte, lequel est l'explication *dynamiste* du changement. Ainsi ce texte d'Aristote, par lui-même, ne prouve en aucune façon qu'Anaximandre ait déjà distingué le point de vue dynamique et le point de vue mécanique, et se soit prononcé pour le dernier.

Quant à la partie *positive* de l'interprétation, elle consiste à considérer, avant tout, l'idée maîtresse de l'auteur, et à s'en servir pour éclairer de proche en proche les diverses phases du développement philosophique.

Ainsi, veut-on savoir en quel sens Thalès a pu dire que l'univers est vivant et plein de dieux. Il faut considérer l'idée qu'il se fait du premier principe. Or, il n'y a que les causes matérielles qu'il ait songé à ramener à l'unité. Il ne soumet pas encore les causes motrices à la même réduction. Il n'est donc pas vraisemblable qu'il ait eu l'idée d'une *âme du monde*, à la manière stoïcienne. Il a simplement personnifié les forces de la nature par analogie avec l'âme humaine.

Il faut ensuite considérer le degré d'éducation philosophique de l'auteur. On ne peut attribuer à un philosophe une doctrine qui suppose des distinctions encore inconnues à son époque. Ainsi, les premiers philosophes ne distinguent pas les espèces de causes comme Aristote. Les anciens ne distinguent pas le subjectif et l'objectif, comme les modernes postérieurs à Kant.

Anaximandre n'a pu être *mécaniste*, car le mécanisme suppose, en premier lieu, l'idée de l'immutabilité appliquée, non-seulement à la substance, mais encore aux qualités, doctrine dont l'origine est universellement rapportée aux éléates; en second lieu, l'idée d'une cause motrice distincte de la cause matérielle, doctrine qui ne commence à apparaître que chez Empédocle, Anaxagore et Démocrite, dans les principes de l'amour et de la haine, du *νοῦς* et du vide.

Les pythagoriciens ne peuvent dire si pour eux le nombre est cause matérielle ou formelle des choses, cette distinction n'existant pas dans leurs esprits.

Quand Parménide dit : *ταῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα*, il n'entend pas ramener l'être à la pensée, ce qui serait une doctrine kantienne, mais bien plutôt la pensée à l'être, ce qui est conforme à l'objectivisme antique. Aussi Aristote (*Mét.*, IV, 5, 2010 a; *de Cælo* III, I, 298, b) range-t-il Parménide parmi ceux qui n'ont admis d'autre réalité que celle des choses sensibles (*τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον*).

II. La seconde partie de la méthode historique est celle qui a

pour but la détermination des *rappports* ou liaisons causales qui existent entre les faits.

Cette partie de la méthode a ses principes dans la seconde face de la théorie kantienne de la connaissance, dans celle qu'ont vainement tenté de supprimer les successeurs idéalistes de Kant, et qui montre, à côté de la part nécessaire du sujet, celle de l'objet, dans tout fait intellectuel donné. Selon M. Zeller, l'intuition et le concept ne sont pas, comme le pensent les éclectiques, deux faits intellectuels isolés, se suffisant respectivement à eux-mêmes, et combinés artificiellement par l'esprit. Un concept sans intuition est une forme vide ; et, de plus, il n'y a pas d'autres intuitions que les intuitions expérimentales, résultant de l'action de l'objet sur l'esprit.

Ce n'est pas tout, et il faut ici modifier la théorie de Kant touchant la nature de l'objet lui-même.

Si la partie empirique de la méthode critique consiste à éliminer la part du sujet dans la connaissance des faits, la partie rationnelle consiste à se rendre compte des lois suivant lesquelles s'est créé et développé le processus spécial qui constitue l'objet proposé. Or, ces lois ne viennent pas de l'esprit qui connaît, mais de la spontanéité des choses elles-mêmes, laquelle débute par un mode d'action contingent, pour aboutir à un mode d'action nécessaire. Il faut donc se passer d'imposer immédiatement aux résultats de l'observation les lois du sujet connaissant, si l'on veut saisir l'évolution des faits dans sa réalité historique : il faut au contraire chercher, dans les faits eux-mêmes, les éléments qui sont devenus les centres d'attraction et ont donné naissance à des systèmes harmonieux et durables. C'est du sein d'une contingence réelle qu'il faut dégager la nécessité. Il y a plus : c'est dans l'activité libre elle-même qu'il faut voir l'artisan de cette nécessité. Ainsi la marche du développement historique vers la construction dialectique est celle d'une courbe vers l'asymptote ; et plus on remonte aux origines, plus l'histoire, cherchant en quelque sorte sa voie, est impuissante à suivre cette ligne droite que voudrait lui imposer la pensée pure.

L'application de ces principes à la méthode historique se ré-

sume dans le précepte de raisonner toujours au point de vue des auteurs eux-mêmes, et de ne tenir aucune loi logique pour si générale qu'elle n'ait pu être violée par quelque philosophe. C'est surtout quand il s'agit des tentatives des plus antiques et des premières expériences de la pensée humaine, de ces périodes où la logique commençait à peine à prendre corps dans quelques tendances mal définies et peu profondes, qu'il est indispensable d'oublier les habitudes intellectuelles et les lois de l'esprit moderne, où se mêlent, dans une proportion plus ou moins considérable, les traces de la réflexion postérieure.

La partie rationnelle de la méthode historique consiste à chercher : 1^o la liaison interne de chaque système donné (der innere Zusammenhang); 2^o les rapports de ce système avec les autres (die geschichtliche Stellung). M. Zeller fait suivre l'exposition de chaque système d'un paragraphe où ces deux points sont spécialement traités.

La recherche de la liaison interne d'un système consiste à en déterminer l'idée directrice et à mettre en évidence le rapport de cette idée avec les diverses parties du système. Et il ne s'agit pas ici de l'idée à laquelle, d'une manière abstraite, peuvent se relier le plus rigoureusement les divers éléments que nous fournissent les textes, mais de celle qui, dans l'esprit même des auteurs, a imprimé le mouvement à l'ensemble.

Le caractère général du système est donné avant tout par les termes mêmes dans lesquels s'y trouve posé le *problème* philosophique. Vient ensuite la *méthode* suivie par l'auteur, laquelle est le résultat du libre choix qu'il a fait parmi les voies qui s'offraient à lui. Ce choix, d'ailleurs, est soumis à l'influence de deux sortes de motifs : les uns psychologiques, tirés de la personne du philosophe et des conditions intellectuelles et morales parmi lesquelles il a vécu ; les autres logiques, tirés des expériences faites antérieurement pour résoudre la question proposée et de l'insuffisance constatée de telle ou telle méthode possible. Viennent enfin les *résultats* obtenus, lesquels sont la conséquence plus ou moins rigoureuse de la question posée et de la méthode suivie.

Par exemple, le stoïcisme est né de l'invention du problème suivant : fonder la vertu sur la science. La méthode qu'il adopte consiste à mettre la logique et la physique au service de la morale, en prenant constamment celle-ci pour fin dans les recherches historiques, et en ayant constamment égard aux résultats des recherches théoriques dans la détermination de la vérité pratique. Les résultats sont, par là même, d'une manière générale, une synthèse de la théorie et de la pratique, de la réalité physique et du bien moral, conduisant à l'identification panthéistique ; et, en ce qui concerne spécialement la morale, le stoïcisme devient de lui-même un effort pour unifier la nature et la raison, la valeur du tout et la valeur de la personne, le bien universel et le bien moral ; cet effort est, à plus d'un titre, fécond et fructueux, mais il rencontre de plus en plus d'obstacles à mesure que les deux termes sont mieux définis, et il aboutit à la formation de deux courants distincts, dont l'un va vers la nature, l'autre vers la raison, l'un vers le cosmopolitisme, l'autre vers l'indépendance personnelle, l'un vers l'union de la vertu et des autres biens naturels, l'autre vers l'apothéose de la vertu réduite à elle-même.

Chaque grand système a d'ordinaire ainsi son idée directrice et sa loi interne d'évolution. Il faut pourtant se garder d'y chercher une suite logique qui ne soit jamais en défaut. On ne peut à priori imposer à un philosophe les idées mêmes qui semblent se déduire immédiatement de ses propres principes. Il arrive parfois que l'auteur n'a pu rapprocher deux ordres d'idées qui nous paraissent connexes, et ne s'est pas soucié d'appliquer à celui-ci les principes qu'il professe dans celui-là.

Ainsi Xénophane admet l'unité de l'être universel et considère l'éternité du monde comme immédiatement donnée avec l'éternité même de Dieu, lequel est, selon lui, cause immanente du monde. Il n'en faut pas conclure, avec certains écrivains postérieurs, qu'il a déjà, comme Parménide, nié expressément tout changement et tout mouvement dans le monde. Cette conséquence lui échappe. Il a une doctrine physique spéciale, et ne dit nullement, comme son successeur, que cette partie de sa philosophie ne se rapporte qu'à l'*illusion*.

Le pythagorisme nous offre des doctrines remarquables sur la vie morale et le principe des choses. Il nous semble impossible que ces doctrines ne réagissent point les unes sur les autres. L'examen des sources historiques prouve cependant la vérité de cette proposition d'Aristote (*Met.* 1, 8, 989, *b*) que les pythagoriciens étaient entièrement adonnés à la philosophie de la *nature*. Leur morale est presque sans lien avec leur physique ; elle a son origine dans des motifs religieux, et consiste en croyances plus qu'en doctrines scientifiques. Quant à leur physique, elle rentre, comme le montre Aristote (*Met.* 1, 8, 989, *b*), dans l'ensemble des recherches de la première période sur les principes du monde sensible considéré comme la seule réalité ; elle a, dans le fond comme dans la forme, un caractère tout mathématique.

Il est clair qu'il faut demander les éléments de cette construction du système, avant tout, aux auteurs eux-mêmes. Mais il ne nous reste souvent, de leurs œuvres, que des fragments épars. De plus, les anciens attachaient moins d'importance que nous à l'exposition méthodique des idées. Il est donc toujours prudent, et souvent indispensable, de consulter, à ce sujet, les témoins les plus rapprochés des philosophes eux-mêmes, et les plus capables d'entrer dans leur pensée et de se placer à leur point de vue. Nous devons seulement veiller à ne pas confondre telle vue dogmatique du témoin philosophe avec l'exposition impartiale d'un historien.

Ainsi, d'une manière générale, et sauf les réserves nécessaires, Aristote est bien meilleur juge que les modernes des termes dans lesquels étaient posés, à l'origine, les problèmes philosophiques et de la marche que suivait alors l'esprit humain. Ce qu'il nous dit de la prépondérance du problème physique chez les premiers philosophes doit nous déterminer à faire dépendre leurs vues métaphysiques de leurs doctrines physiques, plutôt que celles-ci de celles-là ; et, en ce qui concerne, par exemple, leurs opinions sur la faculté de connaître, nous devons y voir, avec Aristote, une suite de leur doctrine sur le monde, plutôt qu'une théorie présidant à leurs recherches objectives.

Reste à déterminer le rapport d'un système donné avec les autres systèmes, c'est-à-dire sa place dans l'ensemble du développement historique. Les grandes divisions de l'histoire et de la philosophie ne sont nullement laissées au caprice de l'historien ; elles reposent sur des rapports objectifs d'identité générique et de différences spécifiques.

L'identité générique consiste dans le fonds de principes communs inconsciemment admis par une série de philosophes et préexistant, comme autant d'idées innées, à leurs recherches conscientes et réfléchies. Ces *postulats* (Voraussetzungen), considérés comme des vérités premières et impliqués instinctivement dans la faculté de penser elle-même, déterminent nécessairement l'objet et la direction générale du travail intentionnel. Une nouvelle période commence, lorsque les résultats de la réflexion amènent l'esprit à se replier sur lui-même et à porter son examen sur sa nature propre, lorsque sont soumises à la critique d'une faculté plus haute ces formes intellectuelles que jusqu'alors le sujet connaissant n'avait pas distinguées de lui-même.

Les postulats inconscients se manifestent tout d'abord dans la manière dont est déterminé par les différents penseurs l'*objet* de la philosophie, c'est-à-dire dans la nature des problèmes qui tiennent pour eux le premier rang. Toute question, en effet, implique certains postulats qui en sont les conditions préalables. Par exemple, la question de savoir quelle est la substance des choses implique la croyance que l'esprit peut connaître la substance des choses, de même que la question de savoir comment et dans quelle mesure nous connaissons les choses implique l'incertitude de l'esprit sur sa capacité de tout connaître.

Une même période se continue, tant que le problème philosophique est posé dans les mêmes termes, et une nouvelle période s'annonce, lorsque la pensée philosophique, amenée, par les résultats mêmes de son travail, à mettre en doute la légitimité des questions posées, en vient à modifier plus ou moins profondément la nature de ces questions et à se proposer un nouvel objet.

Ainsi la philosophie antique, dont le postulat est l'harmonie de la nature et de la pensée, de l'objet et du sujet, cherche les principes des *choses* elles-mêmes ; la philosophie moderne, dont le point de départ est l'opposition chrétienne de l'esprit et de la matière, cherche avant tout les principes de la connaissance et de l'*activité subjective*, et ensuite les moyens de réconcilier cette réalité intérieure avec le monde externe ou la nature.

Identifiant instinctivement l'être avec la sensibilité, les premiers philosophes se demandent : Quels sont les principes du monde sensible ? Avec Socrate, l'esprit acquiert la notion claire d'un monde intelligible supérieur au monde des sens, et il se demande : Quels sont les principes du monde intelligible, et quel rapport existe-t-il entre les deux mondes ? Enfin, après Aristote, l'esprit prend nettement conscience de sa réalité subjective, c'est-à-dire, de l'existence d'un monde moral proprement dit, et il se demande : Quels sont les principes du monde moral, et quel est le rapport qui unit le monde moral aux mondes physique et intelligible ? Philosophie objective, tour à tour physique, logique et morale : tel est le cadre de la philosophie grecque et de ses grandes périodes.

Les différences qui séparent les systèmes tiennent, d'une manière générale, à l'effort que fait l'esprit humain pour se frayer des voies nouvelles, quand il a constaté que les voies battues ne mènent pas au but qu'il poursuit. Elles consistent essentiellement dans des rapports de dérivation, d'opposition et de combinaison.

Ainsi, Parménide est lié à Xénophane par un rapport de *dérivation*. Il développe le principe du maître d'une manière plus conséquente et plus complète, éliminant les éléments étrangers et donnant à la doctrine une homogénéité rigoureuse. Xénophane avait affirmé l'unité de l'être sans la démontrer et sans en déduire la négation du multiple et du changeant : Parménide fonde l'unité de l'être sur sa nature, sur cette propriété qu'il a d'être le même en toutes choses, et, soutenant que l'être seul peut être exprimé et pensé, il en conclut que le non-être, c'est-à-dire le multiple et le changeant, n'existe absolument pas.

La doctrine extrême à laquelle il aboutit, détermine une réaction représentée par Héraclite, lequel est ainsi, à l'égard de Parménide, dans un rapport d'*opposition*. Héraclite voulant avant tout assurer la réalité du changement, en fait la loi essentielle et primordiale de l'être.

Enfin la philosophie d'Empédocle, comparée à celles d'Héraclite et de Parménide, nous offre l'exemple d'un rapport de *combinaison*. Héraclite a déterminé une évolution dans la philosophie physique en substituant au problème de la matière universelle celui du changement. D'un autre côté Parménide a montré que l'être proprement dit ne change pas. Empédocle s'efforce de répondre à la question posée par Héraclite sans donner prise aux objections élevées par un Zénon d'Elée, au nom de Parménide. Il imagine donc une philosophie mécaniste, expliquant le changement par le rapprochement et la séparation tout extérieure des substances qualitativement immuables.

Cette recherche des liens qui unissent les systèmes les uns aux autres doit d'ailleurs être exempte de parti pris et s'arrêter, s'il le faut, devant la situation plus ou moins isolée que peut présenter tel ou tel individu, telle ou telle école. Parmi les tentatives de l'esprit humain, il en est qui ne viennent pas à leur heure, qui sont en opposition tranchée avec l'ensemble au milieu duquel elles se produisent, et qui, par la même, restent, provisoirement ou définitivement, sans influence importante.

L'historien doit constater de bonne foi ce phénomène et y reconnaître la part du contingent dans les œuvres de l'esprit humain.

Ainsi le cynisme, malgré les liens étroits qui le rattachent à Socrate, professe, pour la nature et la science, un dédain qui tranche avec la direction générale de la pensée philosophique à cette époque ; et il anticipe par là, avec une hardiesse téméraire, sur le stoïcisme et même sur le christianisme.

On doit aussi, tout en consultant soigneusement les auteurs voisins des personnages par le temps et l'esprit, se rappeler que les contemporains ne sont pas toujours bons juges des ressemblances et des différences ; que les distances s'exagèrent pour

qui voit les choses de trop près ; que les antipodes cessent d'être les extrémités de l'univers pour qui voit la terre du dehors, et que chaque tout devient une partie, à mesure qu'on en franchit les limites et qu'on se meut dans un monde plus vaste.

Ainsi Aristote croit être, à l'égard de Platon, dans un rapport d'opposition radicale. Tous deux pourtant admettent que l'être véritable consiste dans l'idée ou la forme ; et la seule différence c'est que, pour Platon, l'idée existe à part, tandis que, pour Aristote, elle ne fait qu'un avec la matière. Or, pour nous, qui voyons les choses de haut, la différence est petite auprès de la ressemblance.

La recherche de la liaison interne et des rapports externes des systèmes philosophiques doit aboutir à la détermination de formules qui permettent à l'esprit de dominer, et les systèmes particuliers, et le passage d'une philosophie à une autre.

C'est ainsi qu'on peut, selon M. Zeller, caractériser la philosophie antésocratique par l'expression de « dogmatisme physique » (*physikalischer Dogmatismus*), la philosophie de Socrate, Platon et Aristote, par l'expression de « philosophie du concept » (*Begriffsphilosophie*), et la philosophie postérieure à Aristote, par l'expression de « subjectivité abstraite » (*abstrakte Subjectivität*).

Tels sont les principaux procédés de la méthode historique en philosophie, selon M. E. Zeller. Ils ont ce caractère commun d'être tous rigoureusement scientifiques. L'auteur se propose avant tout de dégager le fait historique de toutes les altérations et additions qu'y ont apportées les témoins. Arrivé au fait lui-même, c'est-à-dire à la propre doctrine du philosophe, il se demande quelle est objectivement l'idée scientifique qui en fait le fond ; il en détermine exactement le contenu intellectuel (*Gehalt*) ; il en résume avec profondeur le caractère dans une formule brève et compréhensive, qui fait voir nettement le rapport du système avec l'ensemble du développement historique.

Quelle est, dès lors, l'impression que laisse la lecture de l'ouvrage de M. Zeller ?

Certes, l'esprit voit avec un singulier contentement toutes les assertions de l'auteur, sans exception, rigoureusement appuyées sur des textes valables. Il est frappé de la scrupuleuse impartialité du critique, et il le suit avec confiance dans cette sphère des faits et des idées claires d'où l'imagination est bannie, et où les seuls arguments reçus sont ceux qui s'adressent à la raison impersonnelle. Il éprouve, en un mot, une impression de netteté, de précision et de rigueur véritablement scientifiques.

Et pourtant, à mesure qu'il avance dans l'étude de l'ouvrage, il sent naître et grandir en lui un étonnement qu'il ne peut surmonter. Quand nous lisons les œuvres mêmes des philosophes, par exemple les dialogues de Platon, nous ne restons pas indifférents aux doctrines qui s'y trouvent exposées. A travers la diversité de langage et de méthode, nous ne tardons pas à reconnaître, chez ces antiques penseurs, un grand nombre d'idées et de raisonnements que nous avons plus ou moins nettement conçus pour notre propre compte. Nous sentons qu'il y a quelque chose d'éternel dans les créations des grands génies philosophiques, et qu'elles ont leur origine, non-seulement dans les idées du temps, mais encore dans quelque'une des tendances constitutives et permanentes de l'esprit humain lui-même. Aussi arrive-t-il d'ordinaire que nous nous sentons attirés vers tel philosophe plutôt que vers tel autre; et il est visible que M. Zeller lui-même, malgré l'effort qu'il fait, par exemple, pour nous montrer qu'en somme Platon et Aristote sont placés sur le même terrain tout antique et que la différence qui les sépare est médiocre, penche en définitive du côté d'Aristote plutôt que du côté de Platon. Un humoriste profond ¹ n'a-t-il pas dit que Platon et Aristote ne représentent pas seulement les deux systèmes, mais encore les deux types humains qui, de temps immémorial, sous tous les costumes, se sont combattus l'un l'autre?

Or la lecture de l'œuvre de Zeller nous laisse absolument impassibles. Nous nous sentons étrangers à ces faits qui se déroulent devant nous. Ce n'est point notre propre histoire, c'est

¹ Heine.

l'histoire d'un monde entièrement disparu. Les différences qui séparent le passé du présent ont été mises en relief, au point de dissimuler les ressemblances. Nul, ayant étudié dans Zeller les systèmes d'Héraclite, de Démocrite, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, n'aura l'idée de se faire leur disciple. Il y a plus : ces grands systèmes, dans l'œuvre de notre historien, n'inspirent guère plus d'admiration que les systèmes secondaires. Ils sont plus étendus, offrent matière à un plus grand nombre de discussions, mais se forment comme d'eux-mêmes, par le rapprochement mécanique des concepts, et se réduisent, de même que les systèmes inférieurs, à une collection de formules abstraites.

Il y a donc, semble-t-il, une disproportion entre les œuvres mêmes des philosophes et le tableau qui nous en est présenté, entre l'original et le portrait. L'auteur s'est interdit de *ressusciter* son modèle par l'art, en même temps qu'il l'analysait par la science. Il estime qu'essayer de reproduire cet élément mystérieux qu'on nomme la vie, ce serait précisément sacrifier la réalité objective et la vérité critique, que l'historien a par-dessus tout mission de poursuivre. Les érudits de profession, et en particulier les érudits allemands, voient dans la rigueur même de cette méthode le mérite singulier de M. Zeller. Le littérateur français, sans trop réussir à justifier son sentiment, persiste à trouver étrange que l'exposition des grands systèmes de métaphysique et de morale le laisse aussi froid qu'un traité d'histoire naturelle.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas la tâche même de la science de chercher le fond objectif des choses sous la surface par laquelle elles sont en rapport avec nos facultés affectives ? Les sciences physiques, par exemple, n'ont-elles pas pour objet de dépouiller la nature de tous ses éléments poétiques et sensibles, pour en mettre à nu les principes propres, objets de la seule raison ?

Il est possible que l'attrait exercé sur nous par la nature ne soit pas de son essence, et qu'on puisse distraire des choses matérielles l'élément esthétique, sans leur faire subir de diminution. Mais en est-il de même des conceptions philosophiques ?

et le côté par où elles s'adressent au cœur et à la volonté est-il, par rapport au côté qui regarde l'intelligence, tout extérieur et adventice ? Est-il manifeste que cet élément esthétique et moral n'est qu'un *résultat* des principes intelligibles, et reste sans influence sur ces principes eux-mêmes ? Platon persuade-t-il parce qu'il raisonne, ou raisonne-t-il parce qu'il veut persuader ? Or, s'il se trouvait que la philosophie fût, de la sorte, affaire de volonté en même temps que d'intelligence, que l'esprit humain ne fût pas un *objet* assimilable aux objets matériels, que sa liberté fût présente dans ses œuvres et en constituât plus ou moins le secret ressort, on n'aurait pas le droit de séparer, dans l'histoire philosophique, le produit intelligible d'avec l'agent volontaire, comme en histoire naturelle, on isole l'œuvre morte, soit de la spontanéité désormais fixée qui lui a donné l'être, soit du sens esthétique de l'homme qui évoque artificiellement cette spontanéité et lui prête, pour un moment, une existence idéale.

L'examen des idées de M. Zeller sur les résultats généraux et la loi de l'histoire de la philosophie pourra peut-être contribuer à éclairer cette question.

IV

Les faits philosophiques n'ont pas reçu tous les modes d'explication dont ils sont susceptibles, quand on les a rattachés, soit à des faits physiques, soit à des faits moraux, comme à leur cause efficiente. Ils ne demeurent pas en effet à l'état de rencontres heureuses, mais passagères, résultant accidentellement du jeu de forces inférieures. Ils sont, dès le début, déterminés par l'intervention d'un principe spécial, lequel, par son action même, acquiert une réalité de plus en plus effective et distincte, une loi de plus en plus déterminée et nécessaire. L'observateur voit ainsi émerger du monde intellectuel un processus philosophique proprement dit, qui a, sans doute, dans les processus psychologique et physique, son point d'appui indispensable, mais qui tend, de plus en plus nettement et sûrement, à un but vers lequel n'étaient pas diri-

gés les processus inférieurs. Ce but est précisément cette forme de la pensée qu'on nomme la vérité philosophique.

Ainsi les faits philosophiques n'ont pas seulement un rapport avec leurs conditions d'existence ; ils en soutiennent un autre avec leur cause finale ; et l'histoire de la philosophie considérée dans son ensemble ou même une partie importante de cette histoire, comme la philosophie grecque, a, en elle-même, un sens et une loi de développement, qu'il convient de rechercher.

On peut distinguer à cet égard le point de départ, la loi d'évolution proprement dite, et le point d'arrivée.

Les considérations théoriques qui président à la détermination du point de départ doivent être cherchées dans la théorie de l'erreur. Quelles sont, sur les premières démarches de la pensée et les origines de l'erreur, les idées de M. Zeller ? C'est ce qu'on peut déduire de sa dissertation sur l'origine du mal moral, car il dit lui-même que l'erreur est l'analogue intellectuel du péché. La doctrine de M. Zeller, sur ce point, est toute hégélienne, quant à l'esprit général. On peut, en ce qui concerne le début de la réflexion philosophique, la résumer ainsi.

Le principe supérieur dont l'apparition détermine la naissance du processus philosophique est l'instinct philosophique lui-même, sous sa forme la plus indéterminée. Or, si l'on analyse l'instinct philosophique, on trouve qu'il a pour objet : 1° une activité purement théorique ; 2° une véritable science, c'est-à-dire une pensée méthodique, consciemment dirigée vers la connaissance des choses considérées dans leurs rapports ; 3° la représentation de l'ensemble des choses en tant que formant un *but*. Ce principe est essentiellement *un*, puisqu'il tend à tout ramener à l'unité. Il n'est pas susceptible de plus ou de moins, il ne peut être scindé. Il est, pour la conscience, présent ou absent. Or, lorsqu'il s'éveille dans l'esprit et s'exerce pour la première fois, quel est le contenu qu'il rencontre ?

L'esprit n'a d'autre faculté intuitive que les sens, dont l'exercice est contingent et le domaine limité. A l'origine surtout, les acquisitions expérimentales de l'homme sont très fortuites

et restreintes. Elles se bornent aux notions relatives à la vie pratique, au-dessus de laquelle l'esprit ne songe précisément à s'élever que le jour où commence en lui le travail philosophique. Quel sera dès lors le parti que prendra la pensée, à ce moment nouveau de son développement ?

Elle ne peut savoir que ses connaissances positives sont restreintes et ne représentent que des lois de détail, car elle n'a pas une *représentation* de l'ensemble, à laquelle elle puisse comparer ses représentations partielles. D'autre part, l'idée philosophique est une simple *forme*, qui appelle une *matière*, mais ne peut s'en créer une par elle-même. La pensée commencera donc par appliquer cette forme nouvelle à la seule matière dont elle dispose, c'est-à-dire à ses connaissances expérimentales actuelles, sans se douter de l'immense disproportion qui existe entre ces deux termes. Elle affirmera sans scrupule que la partie est le tout, que le contingent est le nécessaire. C'est l'apparition de l'erreur, laquelle, en ce sens, naît inévitablement de l'idée du vrai en soi, comme le péché naît de la conscience du bien et du mal. L'erreur, comme le péché, c'est l'état de nature érigé immédiatement en état de perfection, c'est la contradiction qui ne peut manquer d'exister tout d'abord entre la manière d'être effective de l'esprit et son essence idéale.

Nous devons donc nous défier grandement de cette méthode d'interprétation symbolique, chère au romantisme allemand, qui cherchait sous les mythes les plus grossiers les plus hautes idées intellectuelles et morales, et se représentait volontiers l'esprit humain comme ayant traduit en langue sensible, et de plus en plus obscurcie, des idées qu'il possédait à l'origine sous leur forme abstraite et intellectuelle. Lorsque s'ouvrit aux regards des érudits et des poètes le monde merveilleux de l'Orient, on crut y retrouver cette sagesse supérieure et primitive, dont les mythes grecs n'étaient, pensait-on, que le voile de plus en plus épais et mensonger. On se complut dans cette idée que la lumière avait précédé les ténèbres, que la marche de l'esprit humain avait été une décadence, et qu'il s'agissait pour nous de remonter des doctrines sensibles et populaires aux vérités idéales qui leur avaient donné naissance.

M. Zeller est de ceux qui, plus amis de la raison que du sentiment, et peut-être de l'hellénisme que du christianisme, réagissent énergiquement contre cette tendance de l'école romantique. Il est le champion décidé de cette sobre philosophie (nüchterne Philosophie) qui ramène le merveilleux aux proportions du naturel, laisse aux mots leur sens propre et immédiat, trouve tout simple que l'humanité à son berceau ait eu des idées puériles, et exige pour attribuer aux termes matériels un sens symbolique, c'est-à-dire, d'une manière générale, pour corriger la lettre par l'esprit, que les auteurs aient explicitement manifesté leur intention à cet égard. La beauté, comme la vérité de l'histoire, est, selon M. Zeller, intéressée à cette exacte restitution. Car il n'y a point de beauté sans harmonie; et un penseur qui est en contradiction formelle avec son siècle ne constitue en définitive qu'une stérile dissonance. « Je me garderai toujours, dit M. Zeller, d'abuser du beau nom de philosophie pour dépouiller les événements historiques de leurs caractères propres, et imposer aux anciens philosophes des déductions contre lesquelles proteste leur propre langage.... Les grandes œuvres du passé sont, à nos yeux, de trop nobles choses, pour que je croie les rehausser en les tirant hors de leur milieu et de leurs conditions d'existence. A mes yeux, cette fausse manière de les idéaliser ne les grandit pas, elle les rapetisse. Elle ne saurait, en tout cas, profiter, en quoi que ce soit, à l'objet devant lequel doit s'incliner toute prédilection pour les personnes et les systèmes, je veux dire, à la vérité historique. »

Examinés dans cet esprit, les débuts de la philosophie grecque, c'est-à-dire de la philosophie elle-même, nous apparaissent comme relativement humbles, en même temps que comme très considérables par la révolution dont ils sont le signal.

L'idée d'une explication *naturelle* et *universelle*, substituée aux explications partielles et surnaturelles, est déjà présente à l'esprit d'un Thalès, d'un Pythagore et d'un Parménide : c'est par là que ces personnages ouvrent, pour la pensée humaine, un âge nouveau. Quant à l'élément qu'ils choisissent pour lui faire jouer le rôle de cause universelle, c'est celui-là même

qui est le plus près d'eux, celui qu'ils ont en quelque sorte sous la main (*was am nächsten liegt*): l'élément sensible. Et ils ne commencent pas par considérer l'élément sensible *en général* : ils s'attachent d'abord à l'un des éléments sensibles qui tombent immédiatement sous les sens, tels que l'eau, l'air ou le feu, etc.; bientôt ils analysent les données des sens, et y démêlent et en induisent des principes de plus en plus subtils, plus dignes, à leurs yeux, du titre de cause universelle. En somme, jusqu'à Socrate, selon la judicieuse appréciation d'Aristote, les philosophes restent *physiciens*, c'est-à-dire persistent à identifier l'être avec le sensible.

De plus, ce n'est pas après avoir institué un examen sur les conditions et la portée de la connaissance que les premiers penseurs s'arrêtent à ces doctrines. Ils n'ont conscience d'aucune direction préalable de leur esprit avec laquelle ils aient à concilier ces idées nouvelles. Ils n'ont pas encore ces habitudes intellectuelles spéciales qui accueillent ou repoussent d'abord telle ou telle solution. Rien ne les avertit du rôle que joue le *sujet* dans la connaissance ; rien ne les sollicite à réfléchir sur l'étendue et la limite des facultés qu'ils mettent en jeu. Ils se confient donc naïvement à l'*objet* sous sa forme la plus externe, et se mettent, en quelque sorte, à son école, comptant que, de lui-même, il leur révélera sa nature. Leurs recherches, en un mot, sont exemptes d'esprit critique. Elles présentent expressément le caractère de l'objectivité et du dogmatisme. L'esprit, tout absorbé dans la nature, voit en elle la substance et la cause de toutes les déterminations dont il prend conscience.

C'est ainsi que la philosophie débute naturellement par l'erreur ; et que cette erreur consiste à ériger dogmatiquement le contenu actuel de la raison, à savoir une notion contingente et incomplète du monde sensible, en explication universelle et nécessaire, conforme à l'idéal philosophique lui-même. Mais ce n'est là, pour la pensée, qu'un point de départ : et bientôt se produit en elle une évolution, gouvernée par une loi de plus en plus précise.

L'erreur est, de sa nature, instable et caduque. Car elle implique une double contradiction, à la fois interne et externe ;

or, ce qui est en lutte, et avec soi-même et avec les forces extérieures, est destiné à périr.

L'esprit qui affirme l'erreur est en contradiction avec lui-même; car son essence est la forme de l'universel et de l'un, et l'erreur est la combinaison de cette forme avec une matière inadéquate. Or, tant que l'esprit est à peine réalisé, cette contradiction elle-même n'existe guère qu'en puissance; mais à mesure que l'esprit, comme un centre d'attraction, groupe davantage autour de lui les éléments qui ont de l'affinité pour sa nature et accroît par là-même son être et l'énergie de son action, la lutte entre l'essence et l'accident, entre le tout et la partie, entre la loi et le fait, devient de plus en plus inégale. L'organisme, une fois constitué, repousse ce qui n'entre pas dans son concert. C'est ainsi que le contingent, qui est le désordre, recule devant le nécessaire, qui est l'ordre, à mesure que celui-ci acquiert plus de réalité et de consistance.

D'ailleurs, l'erreur n'est pas seulement en contradiction avec la vérité, elle est aussi en contradiction avec les autres erreurs. Il n'y a pas d'harmonie profonde et durable dans le domaine du faux, et c'est une nécessité que les puissances qui sont en lutte avec la vérité soient également en lutte les unes avec les autres. Ce qui n'est pas l'un et l'infini ne peut qu'être multiple et fini, c'est-à-dire composé de contraires: ainsi l'opposition et l'antagonisme est de l'essence même de l'erreur. Mais, par là même, les erreurs tendent spontanément à s'entre-détruire et à laisser se dégager la vérité. Tout fait qui se dresse contre la loi est en butte aux assauts des faits analogues comme à ceux de la loi elle-même, et, ne trouvant où se prendre, retombe dans le néant. La loi et l'esprit se dégagent ainsi et se constituent par une sorte de sélection naturelle, les éléments hétérogènes s'éliminant d'eux-mêmes.

L'erreur, d'ailleurs, ne disparaît pas sans laisser à l'esprit d'utiles enseignements et de fécondes impulsions. D'abord elle lui a la première fourni un contenu et communiqué l'existence effective. C'est grâce à elle qu'il a pris conscience de sa nature et de sa destination. Ensuite, elle ne succombe que parce qu'elle avait méconnu le caractère borné des représentations qu'elle

érigeait en vue complète et définitive des choses. Elle appelle donc une affirmation nouvelle qui la corrige en la complétant ; et la spontanéité de l'esprit, sous l'empire de cette sollicitation, va instituer une série d'expériences dirigées dans un autre sens. Mais l'affirmation nouvelle sera d'autant plus propre à combler la lacune constatée qu'elle sera elle-même plus distincte de la précédente ; et ainsi la chute d'une erreur doit avoir, tôt ou tard, pour résultat la formation d'une doctrine symétriquement opposée à cette erreur même.

De plus, le discrédit où est légitimement tombée l'erreur précédente, et en même temps la nécessité de développer une idée pour elle-même, si l'on veut que cette idée acquière toute la précision et toute la fécondité qu'elle comporte, entraînent cette conséquence que l'idée nouvelle ne se bornera pas à revendiquer une place à côté de la précédente, mais la refoulera plus ou moins complètement et prétendra, à elle seule, être le tout. Ce moment est à la fois un progrès et une décadence ; un progrès, en tant qu'un nouveau principe est mis au jour ; une décadence, en tant que sont dédaignés et sacrifiés les avantages que le précédent principe portait en lui. Il doit même arriver que tout d'abord la révolution apparaisse comme plus funeste qu'utile ; car elle écarte un principe arrivé à son maximum de développement et doué, par le temps lui-même, de sérieuses conditions d'existence, pour y substituer une idée à peine éclosée à la réalité et dont les avantages, si elle en possède, n'existent encore qu'en germe. Mais l'erreur qu'il s'agit d'extirper continue d'exercer sa mission salutaire, en montrant à quelles conditions doit satisfaire le nouveau principe pour suppléer et dépasser l'ancien. Il se produit une lutte qui favorise et règle l'essor du nouveau principe, et qui lui fait acquérir peu à peu tout le développement et toute la puissance dont il est capable.

Cependant le second principe, qui est l'antithèse du premier, n'est pas plus que lui adéquat au tout ou à l'infini. Servi par son caractère exclusif (*Einseitigkeit*) tant qu'il se bornait à lutter pour l'existence, il rencontre, dans ce caractère même, un obstacle imprévu et insurmontable, lorsqu'il prétend suffire à

discipliner tous les éléments de la réalité. Une troisième démarche de l'esprit devient donc nécessaire pour ressusciter le premier principe dans ce qu'il avait de légitime, tout en maintenant le second auquel l'insuffisance du premier a donné naissance.

Ce troisième moment consiste à chercher un principe, non plus opposé, mais supérieur, sous lequel puissent se coordonner et se réconcilier les principes antagonistes. Ici encore, l'esprit, qui marche sur un terrain nouveau pour lui, essaie plus d'une direction avant de rencontrer la voie qui mène au but. Il doit arriver cependant que, dans le nombre des principes mis en avant, il finisse par s'en rencontrer un qui réponde à la question proposée. Dès lors l'esprit a fait un pas vers la vérité, vers lui-même. Il a pleinement réalisé une face de son essence. Il est sorti de l'ordre des abstractions pour entrer dans celui des réalités ; il a fixé sous forme de loi et de nature une portion de sa spontanéité libre.

Toutefois, il n'est point arrivé au but que lui marque son essence idéale. Car la thèse et l'antithèse qu'il a conciliées en une synthèse ne représentent point les deux pôles de la réalité tout entière, mais les deux faces de l'objet restreint sur lequel se portaient alors ses regards. Il a exploré complètement le domaine sur lequel il se trouvait placé, mais il se trompe en prenant son horizon pour la limite des choses. Il y a, par delà le milieu où les circonstances l'ont situé, d'autres contrées non moins étendues et non moins riches. Une seconde phase va donc commencer, dans laquelle l'esprit érigeria en thèse le résultat acquis, opposera à cette thèse une antithèse et réconciliera ces deux propositions dans une synthèse nouvelle.

Cette loi doit peu à peu acquérir fixité et rigueur, à mesure que l'esprit, s'en pénétrant davantage, réussit mieux à s'épargner les tentatives condamnées d'avance.

Ainsi se produit, d'une manière de plus en plus régulière, une dialectique de la liberté, créant et éliminant tour à tour, pour réaliser l'idée d'une science où le tout des choses serait compris dans son unité. Cette idée, à l'origine, n'existant dans l'esprit que sous la forme la plus abstraite, ne peut être pour

lui qu'un simple régulateur, non un principe constitutif; elle peut agir comme aiguillon, non comme guide. Mais à mesure que d'abstraite elle devient concrète, à mesure qu'elle se convertit en faculté vivante, elle donne plus de décision aux actes de la liberté, elle lui fournit à son tour des points d'appui pour s'élever plus haut. L'un et l'autre prennent corps, la pensée se crée, le principe de contradiction descend de la sphère du possible dans celle du réel. Ce processus s'accomplit avec toute la contingence et le désordre inséparables de l'action libre et individuelle; toutefois, l'histoire mettant en relief les tentatives fécondes, constate entre elles un certain ordre de succession qui devient plus visible à mesure qu'on considère des périodes plus étendues.

L'esprit, en résumé, mettant en œuvre les connaissances dont il dispose, débute par l'invention d'un certain nombre d'idées qui arrivent à se grouper autour d'une thèse précise et universelle. Cette thèse n'a pas effectivement la généralité qu'elle s'attribue, et l'insuffisance en est bientôt constatée. Alors l'esprit, sollicité à la réaction, invente d'autres idées, qui se groupent autour d'une antithèse. L'antagonisme qui existe désormais étant contraire à l'idéal d'unité qui est le mobile du travail philosophique, l'esprit invente une forme supérieure où se puissent réconcilier la thèse et l'antithèse, c'est-à-dire une synthèse. Ainsi, sélection de doctrines conséquentes avec elles-mêmes et conformes à la vérité déjà réalisée, développement et organisation harmonieuse de ces doctrines survivantes, telle est la loi générale qui tend à se réaliser de plus en plus dans l'évolution historique. Cette évolution n'est donc autre chose que l'établissement progressif d'un règne de la vérité.

Cette marche apparaît, en effet, dans l'histoire de la philosophie grecque, et plus nettement encore dans l'histoire générale de l'esprit humain.

Les premiers philosophes ont ramené les choses à une substance immobile et une, telle que l'eau, la matière infinie, le nombre, l'Être, etc. Cette substance ayant paru insuffisante pour expliquer la pluralité et le mouvement, une réaction s'est produite avec Héraclite. Le problème du changement et du

multiple a pris le pas sur celui de la substance, et l'idée de permanence et d'unité a été tout d'abord énergiquement refoulée. Dès lors se trouvaient en présence deux philosophies antagonistes, celle de l'un et celle du multiple. Les concilier parut impossible aux sophistes, mais Socrate comprit que cette impossibilité tenait à un postulat inconscient de ses prédécesseurs, à une supposition que l'être sensible existe seul véritablement et que toute science procède, en dernière analyse, de la sensation. Il avança l'idée que la science véritable est celle qui repose sur des concepts (*Begriffe*), et il légua à ses successeurs la tâche d'éprouver ce nouveau principe, et de voir s'il ne lèverait pas la contradiction qui avait ruiné l'ancienne physique.

Avec Socrate commence donc un nouveau procès dialectique, lequel se développe dans les philosophies de Platon et d'Aristote. Le concept, l'idée ou la forme, essence à la fois une et multiple, apparaît comme la conciliation des principes auxquels aboutissaient les philosophies antérieures. Mais à son tour ce nouveau principe trahit bientôt son impuissance à tout expliquer. L'idée d'activité et de personnalité, qui avait fait prématurément une première apparition avec les cyniques, se développe chez Aristote, et tend à constituer une philosophie de l'action, opposée à la science du général. Aristote considère la forme ou substance suprême comme possédant une unité absolue, supérieure à l'unité relative des concepts généraux ; et, en même temps, il admet que cette substance se connaît elle-même et est connue par l'homme. Il y a donc un objet de connaissance et une mesure de la vérité, supérieure au concept général. Dans l'ensemble de la philosophie d'Aristote, la valeur attribuée à la différence propre, à l'individualité et à l'activité personnelle, vient contredire la suprématie de l'élément logique. Aristote nie que la vertu soit une et puisse s'apprendre ; il commence à revendiquer pour la morale cette existence distincte que ses prédécesseurs viennent d'assurer à la métaphysique.

L'opposition des concepts et de l'activité ne pouvait être levée dans la seconde période, dont le principe était la souveraineté

de la science, l'identité de l'être et de l'idée. Avec les stoïciens et les épicuriens apparaît une troisième philosophie, qui se place immédiatement sur le terrain moral, et qui voit dans le souverain bien la réunion et la réconciliation de la science et de l'activité personnelle.

En même temps que la philosophie s'enrichit ainsi *matériellement*, elle fait du côté de la *forme* des progrès correspondants.

Au dogmatisme pur et simple de la première période se substitue, dans la seconde, une marche méthodique ; la troisième suscite le grand problème du critérium de la vérité. L'esprit passe ainsi peu à peu de la considération de l'objet à celle du sujet, appelant une philosophie critique, qui, au point de vue grec, lui demeure interdite.

Si maintenant on essaye de se représenter la place de la philosophie grecque dans l'histoire générale de l'esprit humain, on verra se vérifier plus nettement encore la loi déterminée par le raisonnement.

L'hellénisme recherche les principes de la nature qu'il considère à priori comme une et harmonieuse. Il aboutit à la détermination de deux principes, la matière et l'esprit, lesquels divergent de plus en plus à ses yeux, à mesure qu'il les considère plus attentivement. L'hellénisme expire le jour où esprit et matière sont, l'un exalté, l'autre avilie, au point de rendre inconcevable cette harmonie et cette unité que l'esprit grec a d'abord établie entre eux. Alors commence le moyen âge qui place le pivot des choses non plus dans la nature, mais dans l'esprit, aussi dégagé que possible de tout élément naturel. Enfin, l'âge moderne s'ouvre au point où avait succombé la science grecque, à la conception du dualisme de la nature et de l'esprit, et se donne pour tâche de les ramener à l'unité. Il s'agit désormais, pour la pensée, de *prendre conscience* de cette unité, qu'un instinct sûr, mais aveugle, avait affirmée à l'origine. Dès lors, l'étude des conditions de la connaissance précède, chez les modernes, toute autre recherche. Le dogmatisme fait place au criticisme, l'objectivisme au subjectivisme. Mais ce subjectivisme n'est à son tour qu'une initiation. L'intel-

ligence de la nature vivante, la pleine *réalisation de l'esprit*, demeurent le but du travail philosophique.

C'est ainsi qu'en considérant par-dessus tout dans l'histoire les tentatives suivies d'un succès définitif, on constate l'existence d'un progrès régulier, allant, de plus en plus directement, de la contingence à la nécessité, de l'incohérence à la logique, de l'opinion à la vérité.

Il reste à se demander si le but est susceptible d'être atteint, c'est-à-dire si l'on conçoit comme possible la réduction totale de la liberté en nécessité, de la multiplicité en unité.

C'est le propre du mythe religieux de disjoindre radicalement et de séparer, par des intervalles de temps et d'espace, les éléments qui, logiquement distincts, sont dans la réalité solidaires et inséparables. Par exemple, dans l'ordre moral, la religion place la faute à l'origine, puis vient, dans le temps, la pénitence et le mérite ; la béatitude est réservée pour l'éternité. Transportée à l'ordre intellectuel, cette doctrine considérerait comme discontinus les trois moments de l'évolution, erreur, dialectique et vérité, et dégagerait le dernier de toute participation au premier, comme le premier de toute participation au dernier.

Mais c'est là une conception toute symbolique, une sorte de réfraction idéale due à l'influence de l'imagination. Il est impossible que l'erreur et la vérité soient jamais absolument isolées l'une de l'autre, car elles se supposent réciproquement.

L'erreur n'est que la première démarche de l'esprit libre. Or la liberté ne s'exerce pas sans raison. Le mobile de son effort est le pressentiment de la fin qu'elle doit accomplir, et qui n'est autre que la vérité. De cette vérité, le premier acte de l'esprit réalise à tout le moins la forme, et c'est la disproportion même de cette forme avec son contenu qui constitue l'erreur.

De même la vérité est sans doute le but et le principe directeur de l'évolution, mais elle est incapable de se réaliser par elle-même. Elle n'existe d'une manière concrète qu'autant qu'elle est créée et maintenue par la liberté. Or, la liberté peut bien s'adapter de plus en plus à son objet, mais elle ne saurait s'absorber et s'anéantir en lui sans que disparût avec elle la

réalité de l'objet lui-même ; et tant qu'elle subsiste à titre de liberté, elle possède une infinité et une indifférence entre les contraires qui débordent la vérité idéale, elle reste susceptible d'action contingente inadéquate à son objet. D'ailleurs, considérée en elle-même, la vérité, qui n'est autre chose que la réduction à l'unité d'une multiplicité infinie, se refuse à une complète et définitive réalisation.

La nature des choses ne comporte donc qu'un progrès indéfini, où, de plus en plus, la liberté se détermine et la vérité se réalise, sans que jamais la première fasse entièrement place à la seconde. « C'est ainsi, dit M. Zeller, que l'histoire se meut entre la liberté et la nécessité, lesquelles agissent et réagissent l'une sur l'autre. » Des libres actions de l'individu se forme, par l'anéantissement spontané du contingent, la trame de la nécessité. La culture libre et individuelle du sol que nous lègue le passé y dépose les germes de créations nouvelles. Et comme ces créations à leur tour sont l'œuvre d'une *libre nécessité*, elles portent en elles, avec l'imperfection de l'être particulier, la tendance vers un développement ultérieur. En croisant et séparant tour à tour les fils de sa toile, le génie de l'histoire met à son jour et développe la multitude infinie de formes qui se cachent, indistinctes, au fond de la nature humaine.

Aussi ne voyons-nous, ni l'ensemble de la philosophie grecque, ni même l'ensemble de la philosophie jusqu'à nos jours, présenter l'aspect d'une courbe circulaire qui, partie d'un point déterminé, arriverait à se fermer complètement. L'être ne se développe qu'à l'aide d'un principe qui le dépasse lui-même ; et quand il amène sa nature au point de perfection dont elle était capable, cette nature ne lui suffit plus : il a acquis l'idée claire du principe supérieur dont il s'inspirait, sans s'en rendre compte, et c'est ce principe même qu'il a désormais l'ambition de développer.

L'ancienne physique avait obéi, sans le savoir, à l'attrait du suprasensible. Lorsqu'elle atteignit son apogée, l'idée du *νοῦς* pénétra dans la conscience réfléchie et réclama un développement spécial. La philosophie logique de la seconde période n'était pas achevée que le principe moral qui la dominait à son insu, de

plus en plus impérieux, opérait avec succès la révolution qu'il avait essayée prématurément dès le début de la période, avec les cyniques et les cyrénaïques. La philosophie grecque succombe, enfin, sous un dualisme qui la dépasse. Ce dualisme, à son tour, après s'être posé en principe pendant le moyen âge, appelle une conciliation que cherche encore l'esprit moderne. Celui-ci flotte en définitive entre l'idéalisme et le matérialisme, ne sachant comment passer ici du sujet à l'objet, là de l'objet au sujet.

L'histoire telle qu'elle nous est donnée apparaît donc comme un développement et un progrès sans commencement ni fin; c'est l'action et la réaction méthodique de deux forces opposées, de plus en plus inégales sans doute, mais toujours présentes l'une à l'autre; c'est une unité à deux faces qui serait entièrement anéantie si l'une de ses faces venait à disparaître.

Telles sont les principales vues de M. Zeller sur le point de départ, la loi d'évolution et le terme de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire, d'une manière générale, sur le progrès en philosophie.

Le trait distinctif de cette doctrine, c'est de ranger la philosophie tout entière parmi les sciences proprement dites, en n'établissant entre celles-ci et celle-là que des différences spécifiques. Les sciences ordinaires ont pour objet certaines portions ou certaines faces de la réalité. La philosophie a pour objet la réalité entière, considérée comme un tout. La loi du progrès s'applique donc, sauf des différences qui ne portent que sur la forme, à la philosophie comme aux sciences en général.

Certes l'exposition de M. Zeller est excellemment de nature à nous orienter dans cette variété infinie de doctrines, à nous faire mesurer la distance qui sépare un Pythagore d'un Platon, un Aristote d'un Kant, à nous faire démêler telles conceptions, surtout telles méthodes définitivement adoptées, et victorieuses dans la lutte pour l'existence. M. Zeller aura-t-il néanmoins triomphé d'une critique qui semble, elle aussi, avoir subi avec succès l'épreuve de la sélection naturelle?

Aujourd'hui, comme au temps des sophistes, on reproche aux philosophes de n'être pas d'accord sur les principes mêmes de leur science, sur l'objet qu'elle étudie, sur la méthode qu'elle doit employer, sur les résultats définitifs qu'elle a pu obtenir. Or, nous contenterons-nous de répondre que ce reproche vient d'une vue superficielle des choses, et qu'un regard plus pénétrant démêle l'harmonie et le progrès sous l'apparence de la contradiction et de l'immobilité, lorsqu'en fait nous voyons les philosophes remettre perpétuellement toutes les doctrines en question, et se demander, tantôt si la loi de causalité est un principe nécessaire ou une habitude d'esprit, tantôt si le libre arbitre est une apparence subjective ou une réalité, tantôt si nous voyons les choses telles qu'elles sont ou seulement telles qu'elles nous apparaissent ? Y a-t-il un problème qui soit véritablement résolu, lorsque sont pendants ceux-là mêmes qui dominant tous les autres ?

Cette science a donc l'infirmité singulière d'en être, aujourd'hui encore, à chercher sa voie, à attendre une vérité de quelque importance qui soit universellement admise. Aussi l'histoire de la philosophie est-elle l'objet des interprétations les plus diverses. Tandis que M. Zeller la construit étage par étage, de manière à en former un édifice harmonieux et solide, tel philosophe¹ estime que l'ancienne physique est, en somme, supérieure à toute la philosophie ultérieure, laquelle n'a eu d'autre rôle que de montrer l'impuissance de la méthode subjective à atteindre le but objectif, judicieusement posé par les premiers physiciens. Tel autre² met hors de pair l'antique Héraclite pour avoir entrevu l'identité de l'être et du non-être. Les matérialistes ne voient pas que la philosophie proprement dite ait fait des progrès essentiels depuis Démocrite. Les panthéistes trouvent l'hylozoïsme antique très supérieur au dualisme cartésien. Chacun, en un mot, s'attribue le droit d'apporter à l'étude de l'histoire de la philosophie ses opinions personnelles, et place l'apogée de la philosophie à ce point, voisin ou

¹ Lewes, *The history of Philosophy*, I, pag. 103 et passim.

² Lasalle, *Die Philosophie Heracleites des Dunkeln*, I, pag. 81 et suiv.

ou reculé, de l'espace et du temps où s'est réalisée la doctrine qui lui agréait le plus.

Vient-on, d'ailleurs, à observer un système philosophique quelconque, même moderne, on est frappé de la différence qu'il présente avec une œuvre véritablement scientifique. Si la philosophie d'Aristote est, aujourd'hui encore, pleine de mystères, pouvons-nous dire que le système de Kant soit uniformément compris ? Nous assistons à ce moment à une réforme du kantisme tendant à établir que les principes du maître ont été faussés par ses continuateurs, et que c'est le réalisme, non l'idéalisme, qui est le fruit légitime de la critique kantienne. Nous voyons se vérifier pour Kant, comme pour tous les grands philosophes, la loi qu'il a posée lui-même à propos de l'objet de nos connaissances : chacun y trouve, en définitive, ce qu'il y cherche, et chacun y voit ce qu'il y met. Le texte qui nous est offert demande à être interprété par un esprit, et l'esprit n'y rencontre point ces formules et ces raisonnements véritablement scientifiques, qui entraînent sa liberté. La littérature a une part importante jusque chez un philosophe aussi sévère que Kant, et les magnifiques invocations de l'homme au devoir et à la vertu désintéressée sont peut-être des arguments plus puissants que les subtiles déductions du logicien et du critique. Reste-t-il bien sur le terrain de la science, celui qui, pour définir la marche générale de sa philosophie, n'hésite pas à dire : *Ich musste also das Wissen aufheben, um Glauben Platz zu bekommen*¹ ?

En dépit des efforts d'un Spinoza et d'un Hegel, la philosophie n'a nullement atteint, même chez eux, cette évidence des principes, cette précision, cette clarté, cette rigueur de déduction, cette forme abstraite, exclusive des images et des métaphores qui caractérisent les expositions scientifiques.

Ces objections que fait la raison vulgaire à la philosophie considérée comme science ne sont-elles que les sophismes de l'esprit léger et paresseux qui, pour se dispenser de chercher la vérité, retourne contre elle, soit l'insuffisance de ses interprètes, soit même la contradiction qu'elle rencontre de la part

¹ J'ai dû ainsi renoncer à la science pour faire place à la foi.

de l'erreur ? Certes la diversité des systèmes, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie, ne saurait, non plus que l'obscurité des philosophes, suffire à prouver que la philosophie n'est pas une science. Il y a cependant lieu de soumettre la question à l'examen et de voir si la thèse qui fait de la philosophie une science se concilie avec les conditions essentielles de l'histoire de la philosophie et de la philosophie elle-même.

Or cette thèse a pour premier inconvénient de supprimer l'intérêt de l'histoire de la philosophie. Qui s'inquiète aujourd'hui de la manière dont Euclide démontrait les éléments de la géométrie ? Qui songerait à étudier la mécanique céleste dans Newton, la chimie dans Lavoisier ? En matière scientifique, on n'a recours aux ouvrages des inventeurs que si l'on espère y trouver quelque indication non encore exploitée par les successeurs. Quant aux parties qui sont du domaine public, c'est chez les savants les plus récents qu'on en cherche l'exposition, et le vulgarisateur moderne le moins original sera, à cet égard, préféré à Newton. Si la philosophie est une science, elle est toute dans le système actuel, dont les systèmes antérieurs ne sont que les informes ébauches ; connaître la philosophie actuelle, c'est, à fortiori, connaître tout ce qui, dans les philosophies passées, mérite d'être connu.

Dira-t-on qu'il faut effectivement renoncer à étudier la philosophie elle-même dans Platon ou dans Aristote, mais que l'histoire de la philosophie n'en conservera pas moins son intérêt à titre d'histoire de l'esprit humain ?

Cette manière de voir n'est pas aussi plausible à l'égard de l'histoire de la philosophie qu'elle peut l'être en ce qui concerne l'histoire de la physique ou de l'astronomie. Ces sciences, en effet, ont pour objet des choses étrangères à l'homme, et ainsi on y distingue très légitimement les doctrines et les auteurs. Ceux-ci peuvent nous intéresser, alors que celles-là nous paraissent rudimentaires ou erronées. Car la source de l'intérêt que présente pour nous l'histoire de l'esprit humain, c'est la parenté de nature que nous trouvons entre nos devanciers et nous-mêmes, et cette parenté peut se manifester dans la *forme* de la science à travers la diversité des résultats. Mais

la philosophie n'est pas tournée vers les choses extérieures : elle a en définitive pour objet l'esprit humain lui-même ; elle est le regard de la conscience et de la réflexion promené sur le monde intérieur. Ici la doctrine et l'auteur ne font qu'un, et ne diffèrent que comme le conscient peut différer de l'inconscient. On ne voit donc pas comment l'histoire de l'esprit antique pourrait conserver de l'intérêt si la philosophie ancienne, comme telle, en était dépourvue. Pour que nous nous retrouvions dans le philosophe, il faut que nous reconnaissons nos idées dans sa philosophie, qui ne fait qu'un avec lui-même.

Funeste à l'histoire de la philosophie, qu'elle dépouille de sa valeur, la thèse que nous examinons n'est pas moins grave en ce qui concerne la philosophie elle-même.

Cette thèse met la philosophie et la science positive en présence l'une de l'autre, sur le même terrain. Celle-ci va du multiple à l'un, celle-là de l'un au multiple. Là réside toute la différence de leurs rôles. Or, à l'origine, les lois empiriquement établies sont sans doute si peu générales, et les principes métaphysiques si peu développés, que l'esprit ne songe pas à se demander dans quelle mesure se concilient les inductions de la science et les déductions de la philosophie. Mais grâce à leurs progrès respectifs, science et philosophie arrivent à se joindre et à se confronter mutuellement. Alors, s'il y a désaccord, il n'est pas douteux que c'est la philosophie qui succombera. La raison se met du côté où elle trouve la démonstration la plus rigoureuse ; et la métaphysique, avec ses principes transcendants et ses termes mal définis, ne peut égaler la force et la précision d'un raisonnement fondé sur des faits et réglé sur le seul principe des causes efficientes. Quel est, dès lors, le rôle qui restera à la métaphysique ? On admettra ses conclusions quand elles seront celles-là mêmes de la science ; on conviendra qu'elle dit vrai quand elle se borne à répéter ce que la science démontre. Encore ajoutera-t-on que, dans la bouche des métaphysiciens, l'assertion n'a aucune valeur, parce qu'elle est déstituée de ses preuves légitimes. Et si l'on tolère la métaphysique, ce ne sera qu'à titre de servante de la science, admise à lui suggérer çà et là des hypothèses instigatrices.

En un mot, la philosophie qui prend le nom de *science* descend imprudemment sur un terrain où, tôt ou tard, elle sera refoulée par un adversaire mieux armé qu'elle pour la lutte ; et la seule attitude qui dès lors lui convienne, ce sera celle de ce positivisme qui, faisant de nécessité vertu, prend à tâche de conférer à la science, du haut de ses théories, des droits que celle-ci s'arroge d'elle-même sans son congé.

La raison théorique, telle que le temps l'a faite, ne se confie désormais qu'à la méthode expérimentale. Elle ne reconnaît plus ceux qui, se réclamant d'elle, pratiquent une autre méthode. Si donc cette faculté de connaître est la mesure dernière et unique de la valeur des idées, le progrès de la philosophie ne peut consister qu'à prendre de plus en plus conscience de la vanité de ses prétentions, et à s'effacer de plus en plus devant la science positive.

Mais la philosophie est-elle effectivement placée sur ce terrain de la raison théorique, où la science positive revendique de plus en plus la domination ? Est-ce à la seule pensée qu'elle emprunte ses principes, est-ce dans le seul champ de la pensée qu'elle s'exerce ? Cette idée du tout, de l'un, de l'harmonie universelle, qui est, nous dit-on, le mobile suprême de la philosophie, émane-t-elle uniquement de cette raison théorique, qui ne dispose que d'intuitions sensibles, et qui est, par là même, à tout jamais enfermée dans le particulier et le contingent ? Cette idée ne serait-elle pas plutôt une aspiration du sentiment, un acte de la volonté libre et infinie, qui, dans son aspiration interne, se soustrait aux entraves des lois réalisées, et s'élance du réel vers l'idéal ? Si l'idée du tout a dans la raison sa *matière*, n'aurait-elle pas sa *forme* dans la volonté ? La philosophie, en un mot, au lieu de se placer sur le terrain des sciences, ne demande-t-elle pas précisément qu'elle ait la signification et la valeur de la science, et si la science peut prétendre à représenter l'absolu dans l'esprit humain ? Ne s'arrête-t-elle pas à l'existence d'une activité pratique distincte de la spéculation, et possédant des principes qui lui sont propres, tels que le devoir ou le beau, modèles irréalisables des faits et

des lois physiques ? Ne poursuit-elle pas, en définitive, d'abord la distinction de la chose donnée et de l'agent créateur, de l'objet et du sujet, de la raison et de la volonté, de la science et de la morale, ensuite le rapprochement et la réunion de ces deux termes en un principe suprême ?

S'il en était ainsi, la philosophie conserverait sans doute un lien de parenté avec la science ; mais elle en aurait un aussi avec la religion et l'art, qui sont les créations relativement immédiates de l'activité pratique, et cette double parenté constituerait son caractère propre. La philosophie ne serait fondée exclusivement, ni, comme la science, sur les principes de la raison théorique, ni, comme la religion, sur les principes de la volonté. Elle participerait à la fois de la volonté et de la raison, cherchant si l'une doit être élevée au-dessus de l'autre, ou si toutes doivent être mises sur le même rang ; si elles doivent être ramenées à l'unité, et de quelle manière. Elle impliquerait et des éléments scientifiques et des éléments religieux ou artistiques, et elle aurait pour mission spéciale d'établir de justes rapports entre ces éléments. Dès lors, sans empiéter en aucune façon sur les sciences ni les religions positives, qui, pour elle, constituent des *faits*, elle aurait sa place légitime dans une sphère distincte, où résideraient les *principes créateurs et directeurs* de la raison et de la volonté.

Cette conception de la philosophie explique et justifie pleinement le mélange de symétrie et d'incohérence que présente en réalité cette forme de l'activité humaine. Nul ne s'étonne que le progrès artistique ou religieux ne soit pas continu et méthodique. Nul ne songe à nier la valeur de l'art, sous prétexte que les œuvres de Phidias n'ont pas été égalées après lui, ou la valeur de la religion, sous prétexte qu'elle offre, dans le passé, une pureté à laquelle le présent ne peut atteindre. Or si, dans la philosophie, l'élément rationnel se combine avec un élément mystérieux, propre à la volonté libre et infinie, analogue à celui qui est le ressort de l'art et de la religion, on ne peut retourner contre elle l'irrégularité persistante qui se manifeste dans sa marche. Cette irrégularité de développement,

moindre d'ailleurs pour la philosophie que pour l'art et la religion, est chez elle, comme dans ses domaines voisins, la suite naturelle et légitime de l'intervention de la liberté.

La transcendance relative de la philosophie explique encore ce singulier phénomène, qu'à travers tous les progrès des sciences positives, la plupart des grandes solutions essayées, même par les anciens, sont, en somme, dans leurs principes essentiels, demeurées possibles. Certes, la forme et l'expression de l'hylozoïsme, du mécanisme et du dualisme, ne peuvent demeurer ce qu'elles étaient chez un Thalès, un Démocrite ou un Platon ; mais, aujourd'hui encore, on voit des philosophes ramener les choses, soit à une force intelligente et en même temps inconsciente, qui rappelle la matière vivante de Thalès, soit à une pluralité infinie de forces aveugles qui rappelle les atomes de Démocrite, soit à une opposition du réel et de l'idéal qui rappelle le platonisme, parce que chez les philosophes les plus versés dans les sciences positives et les plus soucieux de mettre leur métaphysique en accord avec les faits, nous voyons se produire des théories qui, dégagées de leur enveloppe scientifique, ne diffèrent guère des théories antiques que par un degré supérieur de précision, de méthode et de développement.

Il est clair que la sélection s'exerce beaucoup moins dans le domaine de la métaphysique que dans celui des sciences positives. Quel critique circonspect oserait préjuger les opinions philosophiques d'un homme d'après ses connaissances scientifiques ? Inexplicable si la philosophie était proprement une science, ce caractère n'a rien d'étonnant si la philosophie participe de l'art et de la religion, lesquels ne disposent, eux aussi, que d'un petit nombre de formes essentielles, applicables d'ailleurs aux matières les plus différentes.

On s'explique par là l'intérêt que présentent, aujourd'hui encore, les plus antiques solutions métaphysiques, considérées en elles-mêmes. Elles répondent à des aspirations qui, appartenant à la volonté libre, sont supérieures au temps et à l'espace. Tandis que l'*entendement* moderne, synthèse dynamique des efforts accumulés de nos devanciers, ne peut penser comme l'entendement primitif, la volonté libre peut embrasser les

mêmes objets qui ont charmé les premiers hommes, s'attacher au même idéal. A cet égard, c'est le genre de l'auteur bien plus que le contenu de sa doctrine qui exerce un attrait sur nous. Aussi préférons-nous invinciblement les maîtres aux disciples, la source vive à la rivière canalisée. Peu nous importe que la monadologie soit plus méthodiquement et plus clairement exposée chez Wolf que chez Leibniz, c'est chez Leibniz que nous l'étudierions. Si érudits que soient les commentateurs et les disciples de Platon et d'Aristote, nous voulons bien qu'ils nous éclairent, nous leur refusons le droit de s'interposer entre les maîtres et nous. Dans la philosophie, comme dans la religion et l'art, c'est en restaurant le passé qu'on réforme le présent ; et les révolutions les plus fécondes sont celles qui ressuscitent les œuvres les plus antiques. Ne voyons-nous pas en ce moment un grand nombre de philosophes faire table rase de la métaphysique de Fichte, de Schelling et de Hegel, pour revenir à Kant lui-même ; d'autres s'attacher à Leibniz et à Descartes ; et telle école de philosophes rétrograder au delà des Kant, des Descartes, des Aristote et des Platon, pour remonter jusqu'à Héraclite et au bouddhisme ? *Philosophia duce regredimur*, telle est la devise profonde qu'on lit sur une médaille frappée en l'honneur d'un philosophe de l'école de Padoue.

Enfin, c'est cette double origine, à la fois intellectuelle et morale, qui explique la persistance de la philosophie, malgré ses échecs sans nombre et le peu d'évidence de ses progrès. Déjà Cicéron a dit (*De Finibus I, 1*) qu'une fois admise, elle ne peut être contenue et arrêtée dans sa marche. Elle recommence éternellement son œuvre, comme l'artiste qui ne se propose pas de compléter, par un détail nouveau, la part de beauté qu'ont pu réaliser ses prédécesseurs, mais qui prétend exprimer pour son propre compte, et d'un seul coup, le beau total tel qu'il le conçoit. La philosophie est œuvre personnelle. En un sens, elle ne se transmet pas. Chaque homme se fait son système, qui n'est autre chose que la mesure dans laquelle il sait prendre conscience de ses dispositions et de sa culture intellectuelle et morale. Aussi la philosophie n'a-t-elle rien à redouter de son impuissance à se constituer définitivement. Si elle

ne répondait qu'à un besoin scientifique, les raisonnements des anciens sophistes et des anciens sceptiques auraient dès longtemps suffi à la ruiner ; car ils valent, à coup sûr, la plupart des objections qu'élèvent contre elle ses ennemis modernes.

Mais elle répond précisément au besoin de mesurer la portée et la valeur de la connaissance scientifique, et de déployer cette faculté d'initiative et de création qui se sent à l'étroit dans le réel et le nécessaire ; et comme cette faculté de l'âme n'est pas moins essentielle ou moins noble que la raison théorique, à laquelle d'ailleurs elle est indispensable, elle assure la permanence de la philosophie, témoignage de ses vues élevées, comme de sa libre marche qui déjoue les calculs.

La philosophie est donc inexpugnable si, refusant de descendre sur un terrain qui n'est pas le sien, elle s'établit d'abord dans cette région supérieure de l'unité suprême et idéale où doivent se concilier les maximes de la pratique et les lois de la spéculation. Ainsi, mais seulement ainsi, elle justifie pleinement son existence, et imprime à ses études ce double caractère scientifique et artistique, qui leur assure une place d'honneur parmi les créations de l'esprit humain.
